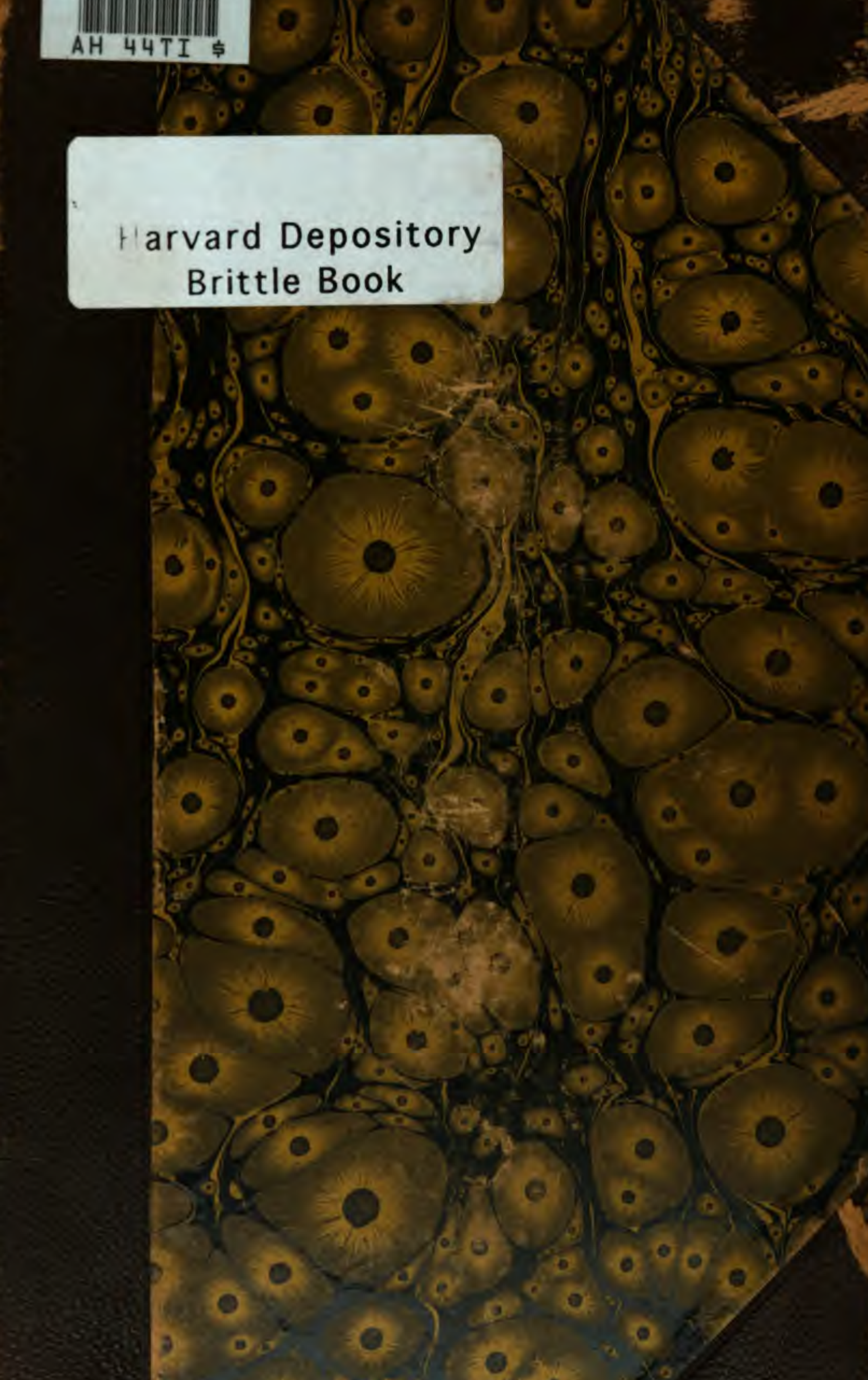
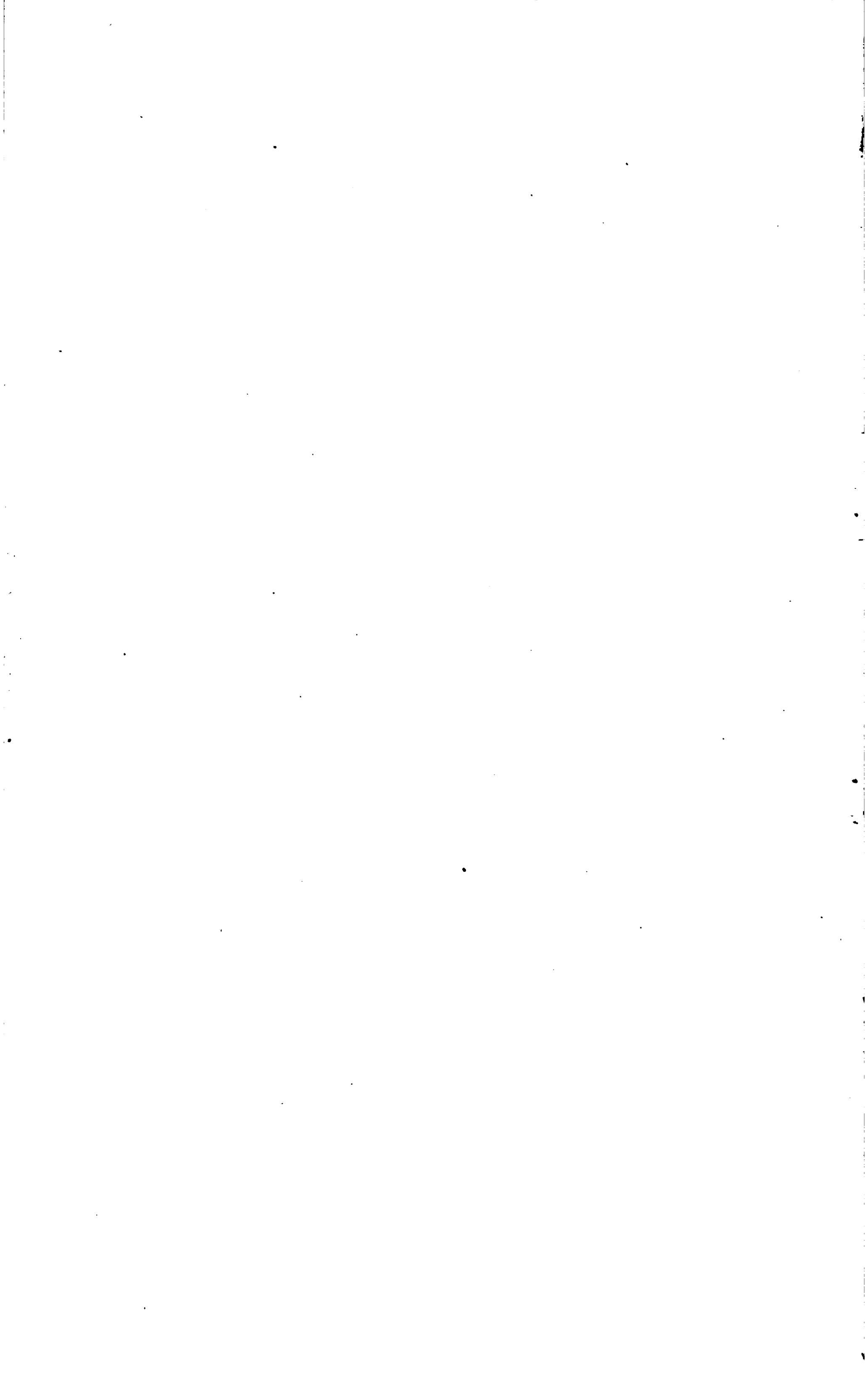
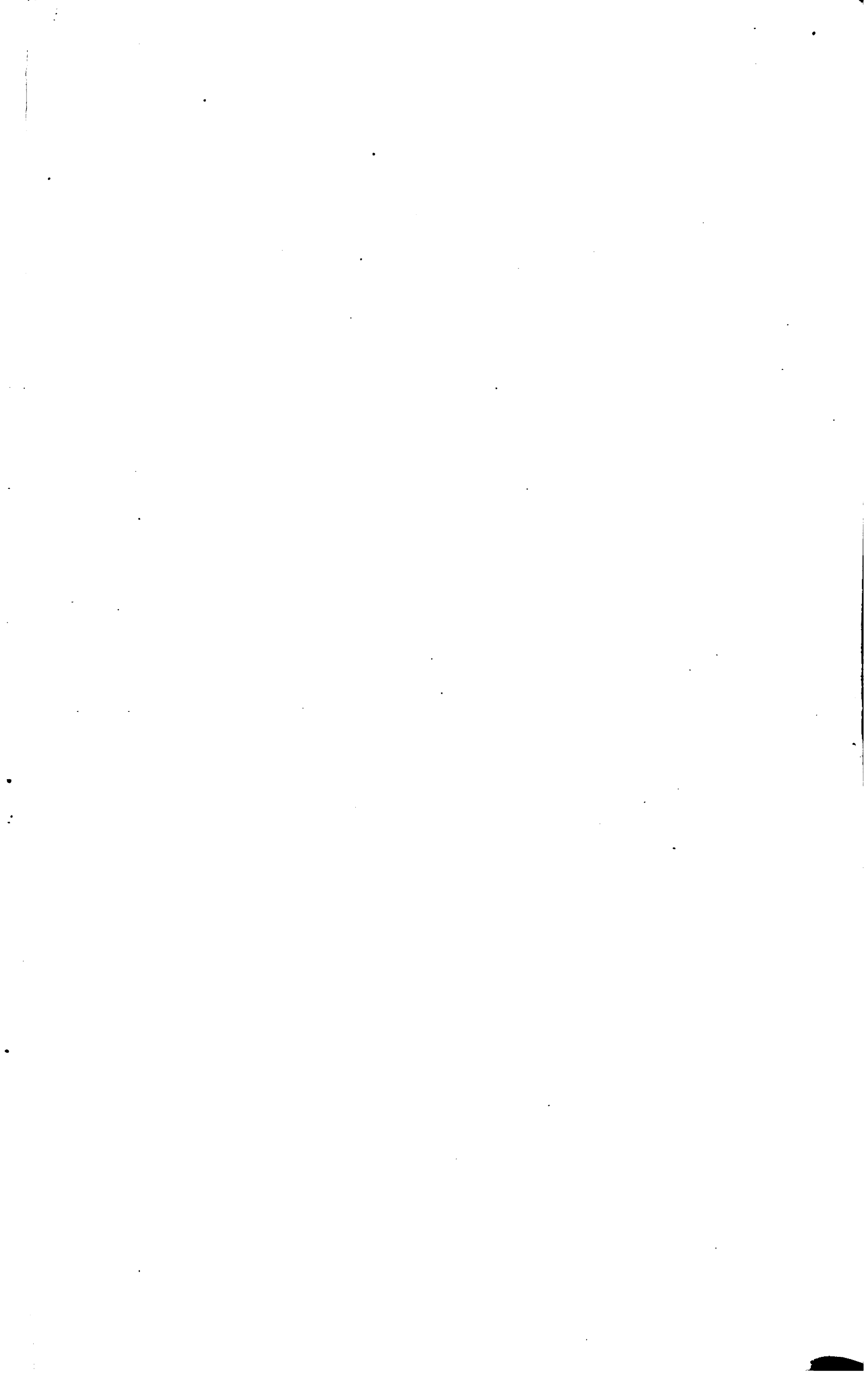





SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS









Theologische Studien.

Herrn Wirkl. Oberkonsistorialrath

Professor D. Bernhard Weiss

zu seinem 70. Geburtstage dargebracht

von

C. R. Gregory, Ad. Harnack, M. W. Jacobus, G. Koffmane, E. Kühl, A. Resch, O. Ritschl, Fr. Sieffert, A. Titius, J. Weiss, Fr. Zimmer.



Göttingen
Vandenhoeck und Ruprecht
1897.

Inhaltsverzeichnis.



Ein jüngst entdeckter Auferstehungsbericht.

Von **Adolf Harnack** in Berlin.

Wir kannten bisher elf verschiedene Berichte über die erste Erscheinung des Auferstandenen; denn jedes unserer vier Evangelien enthält bei genauerer Betrachtung zwei Berichte, und dazu kommen noch die Zeugnisse des Paulus, des Hebräerevangeliums und des Petrusevangeliums. Ich stelle sie im Folgenden zusammen:

1) Eine Quelle des Lucas (24_{34}): Simon Petrus hat den Herrn zuerst gesehen (wo? wann?).

2) Paulus (I Cor. 15_5): Petrus hat den Herrn zuerst gesehen, dann die Zwölfe (wo? wann?).

3) Der muthmassliche ursprüngliche Marcus (s. 14_{28}; 16_7) Petrus und die anderen Jünger haben den Herrn zuerst gesehen, und zwar in Galiläa nach dem dritten Tage.

4) Das Petrusevangelium: Petrus und einige andere Jünger haben den Herrn in Galiläa beim Fischen zuerst gesehen, nach dem dritten Tage.

5) Die Quelle von Joh. 21 (unzweifelhaft ursprünglich als Bericht über die erste Erscheinung des Herrn erzählt): Petrus und einige andere Jünger haben den Herrn in Galiläa beim Fischen zuerst gesehen, nach dem dritten Tage.

6) Das Matthäusevangelium (ohne den 9. u. 10. Vers des 28. Cap.): Die elf Jünger haben den Herrn in Galiläa auf einem Berge zuerst gesehen, nach dem dritten Tage.

7) Johannes: Magdalena hat am Morgen des dritten Tages beim leeren Grab den Herrn zuerst gesehen.

8) Der spätere, von Aristion stammende Schluss des Marcus: Magdalena hat am Morgen des dritten Tages beim leeren Grab den Herrn zuerst gesehen.

9) Der Zusatz zu Matthäus (28 9. 10): Magdalena und eine Maria haben am Morgen des dritten Tages bei der Rückkehr vom leeren Grabe den Herrn zuerst gesehen.

10) Lucas: Zwei nach Emmaus wandelnde Jünger, Kleopas und ein Ungenannter, haben am Nachmittag des dritten Tages bei Jerusalem den Herrn zuerst gesehen.

11) Das Hebräerevangelium: Jakobus der Gerechte hat am Morgen des dritten Tages in Jerusalem den Herrn zuerst gesehen.

Die älteren sechs Berichte wissen also weder von einer Erscheinung vor den Frauen, noch in Jerusalem, noch am dritten Tage; denn es lässt sich wahrscheinlich machen, dass auch Paulus und die Quelle des Lucas (s. sub 2) die Erscheinung vor Petrus nicht nach Jerusalem verlegt haben. Die fünf jüngeren Berichte stimmen darin überein, dass Erscheinungen am dritten Tage und in (bei) Jerusalem stattgefunden haben, aber nur drei von ihnen lassen Jesum zunächst Frauen erschienen sein (Lucas und das Hebräerevangelium stimmen darin mit den älteren Berichten überein, dass sie von Erscheinungen vor Frauen nichts wissen). Doch auch unter diesen dreien ist eine Differenz: nach Johannes und Marcus (Aristion) hat Maria Magdalena den Herrn zuerst und allein gesehen, nach der Erweiterung des Matthäus ist er Magdalena und einer Maria zuerst erschienen.

Unter den jüngeren Berichten ist unstreitig der des Matthäus der jüngste, weil er in der apologetischen Tendenz am weitesten geht. Während nämlich noch Johannes erzählt, dass Maria Magdalena, sodann Petrus und Johannes zunächst nur das leere Grab constatirt haben, lässt Matthäus den Herrn sofort nach dem Befunde des leeren Grabes erscheinen, und während er nach Johannes nur von Magdalena gesehen wird, bietet Matthäus zwei Zeugen für die erste Erscheinung auf.

Aber in einer anderen Richtung ist der Bericht des Marcus-Aristion der jüngste. Zwar lässt er den Herrn, wie Johannes, zuerst nur der Maria Magdalena erscheinen; aber 1) er fügt die sonst nur durch Lucas, also durch eine verhältnissmässig junge Quelle, bezeugte Erscheinung vor den Emmauten hinzu, 2) sein ganzer Bericht ist streng apologetisch; er ist von der Absicht beherrscht zu zeigen, dass der Vorwurf, die Jünger hätten die Auferstehung erfunden (vgl. auch Matth. $27_{63.64}$) hinfällig sei; denn als Magdalena ihnen die Auferstehung berichtet habe, seien sie ungläubig geblieben (Marc. 16_{11}); als die Emmauten sie ihnen versicherten, hätten sie auch diesen nicht geglaubt (16_{13}), und er Herr selbst habe (16_{14}) ihren Unglauben und ihre Herzenshärtigkeit schelten müssen, *ὅτι τοῖς θεασαμένοις αὐτὸν ἐγηγερμένον οὐκ ἐπίστευσαν*. Sie haben also an die Auferstehung erst geglaubt, nachdem sie der auferstandene Herr selbst von seiner Erweckung überzeugt hat; wie sollen sie sie erfunden haben?

In einer dritten Richtung endlich sind diejenigen Berichte die jüngsten, welche dem *ἐδόκουν πνεῦμα θεωρεῖν* entgegentreten, und durch angestellte Proben die Leibhaftigkeit des Auferstandenen versichert sein lassen, d. h. Lucas (24_{36-43}), Johannes (20_{19-29}) und das Hebräerevangelium (s. bei Ignatius, ad Smyrn. 3: *λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον*).

Was blieb nun noch übrig? übrig blieb, alle diese drei Momente in einer einheitlichen Darstellung zu combiniren, d. h. 1) den Herrn sofort am leeren Grabe mehreren Frauen erscheinen zu lassen, 2) aufs stärkste zu betonen, dass die Jünger in vollem Unglauben verharrten, bis sie sich persönlich von der Auferstehung überzeugt hatten, 3) die Versicherung, dass der Auferstandene kein *δαιμόνιον ἀσώματον* sei, so kräftig wie möglich zum Ausdruck zu bringen.

Nachdem einmal das *εὐαγγέλιον τετράμορφον* als kanonische Urkunde recipirt war, konnte nur in der Form der harmonistischen und ausdeutenden Explication der Texte diesem dreifachen Zwecke entsprochen werden; denn es war nicht mehr möglich, in Form eines Auferstehungsberichtes dieser

Aufgabe gerecht zu werden. Die Berichte standen fest; an ihnen konnte nichts mehr geändert werden. Aber das *εὐαγγέλιον τετράμορφον*, wenn es auch vor Ablauf des ersten Drittels des 2. Jahrhunderts bereits geschaffen war, hat sich doch erst allmählich im ganzen Bereich der Kirche (mit Ausnahme Syriens, wo es in eine einheitliche Darstellung zusammen gezogen wurde) durchgesetzt. In den Landeskirchen, wo dies noch nicht der Fall war, konnte man daran denken, den Bericht selbst eindrucksvoller, vollständiger und sicherer zu gestalten. Etwa bis gegen 170 hin — das dürfen wir annehmen (s. meine Altchristl. Litt. Gesch. II, 1 S. 589ff.) — war noch in vielen Landeskirchen, vor allem in der ägyptischen, diese Möglichkeit offen. Im Jahre 1895 hat uns Carl Schmidt ein Referat über ein in Achmim gefundenes altchristliches Buch in koptischer Sprache gegeben (Sitzungsberichte d. K. Preuss. Akad. d. Wissensch. 1895 S. 705—711). Die Apostel (oder doch einige von ihnen, resp. Petrus, Thomas, Andreas) reden in demselben in der 1. Person Plur., und zwar enthält das Buch Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Man ist geneigt, desshalb an gnostischen Ursprung zu denken (s. die Pistis Sophia u. A.); allein der Inhalt zeigt, dass vielmehr die Gnostiker, speciell die Leugner der leibhaftigen Auferstehung, scharf bekämpft werden. Ausdrücklich werden Cerinth und Simon genannt, und sie und die Häretiker überhaupt werden als solche bezeichnet, »die da in die Welt gekommen sind und die Worte und Thaten Jesu verdrehen und es nicht gelten lassen wollen, dass Jesus Christus so beschaffen gewesen ist wie er ist«. Ausdrücklich ermahnen die Apostel, sich von ihnen zu trennen, »da der Tod ihnen anhaftet und das Gericht zum ewigen Verderben ihnen in Aussicht steht«. Ganz offenbar aber ist der schroff antignostische Charakter unserer Schrift in der Erklärung der Parabel von den fünf klugen und fünf thörichten Jungfrauen. Als die klugen werden *πίστις*, *ἀγάπη*, *χάρις*, *εἰρήνη*, *ἐλπίς* bezeichnet, unter den thörichten stehen *γνῶσις* und *σοφία* voran! Das sieht wie ein Protest gegen Barnabas c. 1 u. 2 (init.) aus und entfernt sich jedenfalls von der mittleren kirch-

lichen Linie nicht nach Links, sondern nach Rechts. In diesem Urtheil kann man auch nicht erschüttert werden durch die Einsicht, dass unsere Schrift in anderer Hinsicht doch Phantasieen aufweist, die wir als gnostische zu bezeichnen gewohnt sind: Christus sagt von sich, dass er, »als er von dem Vater des Alls gesandt wurde, die *σοφία* des Vaters angezogen und durch sie die Erzengel und Engel überragt habe«. Michael, Gabriel, Uriel und Raphael hätten ihn für einen der ihrigen gehalten und wären ihm bei seinem Niedersteigen bis zum fünften Stereoma gefolgt. Gnostisch klingt der Ausdruck: »Ich wurde in dem All, in einem Jeden«, ebenso die Vorstellung, dass Christus sich in der Gestalt des Gabriel der Maria offenbart hätte und in ihren Leib hineingegangen wäre.

Allein dass solche oder ähnliche Phantasieen noch z. Z. des Clemens in Ägypten in der Kirche fortgepflanzt und als eine Geheimtradition betrachtet wurden, wissen wir. Erst im Zeitalter des Origenes hat man — und auch nicht vollkommen — mit ihnen aufgeräumt. Unsere Schrift kann aber nicht lange Zeit vor Clemens verfasst worden sein; denn die Zurückführung der Häresie auf Cerinth und Simon, sowie die ganze Art der Vorstellung von der Häresie als einer verdammten Masse, dazu die allegorische Erklärung einer evangelischen Parabel mit der verzweifelten Anweisung, *γνῶσις* und *σοφία* zu den thörichten Jungfrauen zu rechnen, führen frühestens auf die Zeit um 150. Andererseits aber darf die Schrift auch schwerlich später gesetzt werden, als um 180; denn den Häretikern wird nicht vorgeworfen, dass sie die Evangelien verdrehen, sondern »die Worte und Thaten Jesu« (vgl. den Presbyter Johannes bei Papias); der Kampf gegen den Gnosticismus verläuft noch nicht in den katholischen Formen, und das ganze Unternehmen, die kirchliche Anschauung durch Erfindung von Gesprächen Jesu mit seinen Jüngern zu stützen und sich dabei in allerlei bedenklichen Theologumenen zu ergehen, ist nach der angegebenen Zeit schwer begreiflich [1]). Dazu kommt, dass die Schrift ein ganz

1) In sehr viel späterer Zeit kommt freilich dergleichen wieder

eigenthümliches Stück enthält, eine freie Parallele zu Apostelgeschichte 12, welches auf eine alte Überlieferung zurückzugehen scheint. Leider ist das einzelne nicht mehr durchsichtig [1].

Die gegebene Zeitbestimmung c. 150—180 wird aber gestützt durch das Hauptstück der Schrift, den Auferstehungsbericht, den sie bietet. Durch seine Abhängigkeit von den älteren Berichten zeigt er, dass man ihn schwerlich beträchtlich früher als um 150 ansetzen kann, und durch die Freiheit, mit der er sich von diesen älteren Berichten entfernt und ihre Angaben corrigirt, zeigt er, dass sein Verfasser sich an den Text der kanonischen Evangelien nicht gebunden fühlte, also schwerlich später als um 180 geschrieben hat. Die blosse Thatsache, dass hier nicht eine Explication der kanonischen Auferstehungsberichte geboten wird, sondern eine Erzählung, die von den Aposteln selbst erzählt wird und somit den Anspruch erhebt, der authentische Bericht selbst zu sein, macht es gewiss, dass wir uns von der Mitte des 2. Jahrhunderts nicht weit entfernen dürfen. Der Bericht lautet: Maria, Martha und Maria Magdalena gehen zum Grabe, um den Leichnam zu salben. Da sie das Grab leer finden, sind sie betrübt und weinen. Der Herr erscheint ihnen und spricht: »Was weinet ihr, höret auf zu weinen, ich bin, den ihr suchet«. Aber möge eine von Euch zu Euren Brüdern gehen und sagen: »Kommet,

---

vor; dann aber sind auch die Züge einer späteren Epoche der kirchlichen Entwicklung deutlich.

1) Gleich nach seiner Erörterung über seine Fleischwerdung in der Maria spricht Jesus also: »Gedenket meines Todes. Wenn nun das Passah stattfinden wird, dann wird Einer unter Euch in's Gefängniss geworfen werden um meines Namens willen, und er wird in Trauer und Sorge sein, dass ihr das Passah feiert, während er im Gefängniss ist und . . . . denn er wird trauern, dass er nicht feiert das Passah mit Euch. Ich werde ihm senden meine Kraft in der Gestalt des Engels Gabriel, und es werden sich öffnen die Thore des Gefängnisses. Er kommt heraus und geht zu Euch und bringt eine Nachtwache mit Euch zu, indem er bei Euch bleibt, bis der Hahn kräht. Wenn ihr aber meine ἀνάμνησις und ἀγάπη vollendet habt, so wird man ihn wieder in's Gefängniss werfen zum Zeugniss, bis er herauskommt . . . . und predigt das, was ich Euch verkündigt habe«.

der Meister ist von den Todten auferstanden«. Martha ging und sagte es uns. Wir sprachen zu ihr: »Was hast Du mit uns zu schaffen, o Weib? (s. Joh. 2 4). Der, welcher starb, ist begraben, und es ist unmöglich, dass er lebt«. Nicht glaubten wir ihr, dass der Erlöser von den Todten auferstanden wäre. Da ging sie zum Herrn und sprach zu ihm: »Niemand unter ihnen hat mir geglaubt, dass Du lebst«. Er sprach: »Möge eine andere von Euch zu ihnen gehen und es ihnen noch einmal sagen«. Maria ging und sagte es uns wiederum, und nicht haben wir ihr geglaubt. Sie kehrte zurück zum Herrn, und auch sie sagte es ihm. Da sprach der Herr zu Maria und ihren anderen Schwestern [sic]: »Lasset uns zu ihnen gehen«. Und er ging und fand uns drinnen und rief uns heraus. Wir aber dachten, dass es ein Gespenst (*φαντασία*) sei, und glaubten nicht, dass es der Herr sei. Da sprach er zu uns: »Kommet und . . . . Du, o Petrus, der Du ihn [mich] dreimal verleugnet hast, und auch jetzt leugnest Du?« Wir traten zu ihm heran, indem wir im Herzen zweifelten, dass er vielleicht es nicht wäre (Matth. 28 17). Da sprach er zu uns: »Warum zweifelt ihr noch und seid ungläubig? Ich bin der, welcher Euch gesagt hat wegen meines Fleisches und meines Todes und meiner Auferstehung, damit ihr wisset, dass ich es bin. Petrus lege Deine Finger in die Nägelmale meiner Hände, Du, Thomas, lege Deine Finger in die Lanzenstiche [?] meiner Seite, Du aber, Andreas, berühre meine Füsse, so siehst Du, dass sie . . . . denen der Erde. Denn es stehet im Propheten geschrieben: »Phantasieen von Träumen . . . auf Erden« [1]). Wir antworten ihm: »Wir haben in Wahrheit erkannt, dass . . . im Fleisch«. Und wir stürzten uns auf unser Angesicht und bekannten unsere Sünden, dass wir ungläubig gewesen waren.

Dieser Auferstehungsbericht schliesst sich als 12. harmonisch

1) Citirt ist hier Sap. Salom. 18, 17: *τότε παραχρῆμα φαντασίαι μὲν ὀνείρων κτλ.* Die Worte sind im koptischen Text griechisch gegeben. Dass der Verf. Jesum das A. T. (nach dem alexandrinischen Kanon) und als heilige Urkunde citiren lässt, ist beachtenswerth.

den elf Berichten an, die wir oben zusammengestellt, und enthält jene drei charakteristischen Züge der jungen apologetischen Überlieferung, die wir oben hervorgehoben haben, in einer vorzüglichen Vereinigung. Allerdings ist er ihnen — auch den jüngsten — gegenüber gewiss ein secundäres Product; denn er ist aus ihnen geflossen: er ist eine litterarische Composition. Aber da er sich nicht als eine solche giebt, sondern sein Verfasser sich noch das Recht nahm, die Apostel selbst sprechen zu lassen und frei mit dem evangelischen Stoff zu schalten, gehört er doch in die Reihe der Auferstehungsberichte (ob er vielleicht mit dem Bericht des Aegypterevangeliums Verwandtschaft hat, den wir leider nicht kennen?). Das Schema der Erzählung ist nach Marcus-Aristion gegeben; denn der Unglaube der Jünger bildet das Leitmotiv des ganzen Berichts; drei Frauen sind es, wie bei Marcus, die zum Grabe gehen (aber statt Salome steht hier Martha); ihnen erscheint der Herr sofort beim leeren Grab (wie in dem jetzigen Matthäus); es sind also gleich Anfangs drei Zeuginnen vorhanden (bei Johannes eine, bei Matthäus zwei). Die körperliche Probe endlich wird nach Johannes erzählt; aber was dort von Thomas allein berichtet ist, wird hier der Sicherheit wegen auf Petrus, Thomas und Andreas vertheilt. Damit ist eine Auferstehungsgeschichte geschaffen, wie sie eindrucksvoller — bei freier Benutzung der vorhandenen Berichte — nicht gedacht werden kann. Dieser zwölfte Bericht zieht im Interesse der Sache das Facit aus der Johannes-Aristion-Überlieferung und gleicht sie mit der Erzählung der Frauen am Grabe aus. Die galiläische Überlieferung ist völlig beseitigt; aber bereits Lucas, Johannes, Aristion und das Hebräerevangelium hatten diese Beseitigung gründlich vollzogen. Diese letzte relativ selbständige (weil sich noch nicht als Harmonisirung gebende) Darstellung der Geschichte der Erscheinungen des Auferstandenen zeigt die Tendenzen, die die jüngeren Berichte durchwalten, am deutlichsten; aber sie trägt nichts dazu bei, das grosse Problem zu lösen, welcher Werth der Grundlage jener Berichte zukommt.

The Citation Ephesians 5_{14} as Affecting the Paulinity of the Epistle

by **M. W. Jacobus**
in Hartford, Conn., U. S. A.

There has always been a serious difficulty with this citation of our Epistle, not so much in understanding it, though it is not overclear in meaning, as in locating the original of which it is a reproduction.

The first supposition would naturally be that it came from the Old Testament, the only other definite citation used by the Author (4_8) apparently having its origin there; but when one takes the citation and goes to the Old Testament to find its source, the quest becomes an almost hopeless one. So much indeed is this the case that most critics, while admitting a possible Old Testament ultimate basis for the words, hold their direct derivation to have been from some source outside the Canon, chiefly some early Christian hymn (e. g. Bleek, Braune, Klöpper, von Soden) or some apocryphal production (e. g. Meyer, Schrader). No real argument has been attempted in proof of such a view, unless it is by Braune who believes it confirmed by the reference to »psalms and hymns and spiritual songs« in v. 19, as well as by the significance of church hymns in themselves [1]) but even this is not what might be called a

1) Com. on Eph. (in Lange Com.) transl'd. by Riddle — New York. 1870. p. 186.

vigorous reasoning. The general theory of an extra canonical source is in fact rather an instance in which, the more likely source of the Old Testament having apparently failed, there seemed to be no other possible source left save these which were adopted as a sort of last resort, the general admission being that, even with these sources, the question remains shrouded in darkness. It doubtless does, for, on the basis of such extra Biblical sources as above proposed, there can be practically no proof of the theory. The hymn or the apocrypha from which the citation is supposed to have been made is not known to exist; it is simply assumed to meet the emergency, so that the theory is a purely speculative one.

It is, of course, quite possible that such a theory should prove itself true. The mere fact that it is hypothetical does not necessarily make it false. In fact if an Old Testament source be absolutely barred out and this be a bone fide citation, as it seems quite evidently to be, then its source must have been an extra Biblical one and, among the many discoveries of the present day, some traces of it may be found. The citation would be so far itself proof that a source once existed and that one would be justified in searching for it.

There is however, and always must be, one stubborn difficulty in the way of holding this extra canonical view. Assuming the honesty of the Author in making his citation, it is impossible to understand the formula *διὸ λέγει* as indicating any other than an inspired source for the words which follow it [1]). This is the universal significance of *λέγει* with New Testament writers, not only when it is accompanied by subjects which leave no doubt as to the Biblical source intended [2]), but where it is without subjects at all [3]). Such use of *λέγει* would be

1) Toy, Quotations in the New Test. New York, 1884. p. 198. Clemen, D. Gebrauch d. A. T. in d. neutest. Schriften, Gütersloh, 1895, p. 220.

2) e. g. *ὁ νόμος* (Rom. 3_{19}. I Cor. 9_{8}); *ἡ γραφή* (Rom. 4_{3}. Gal. 4_{30}. Jac. 2_{23}); *ἡ δικαιοσύνη* (Rom. 10_{6}) *ὁ χρηματισμός* (Rom. 11_{4}); *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* (Heb. 3_{7}) *Δαυείδ* et al. (Rom. 4_{6}; 10_{16}, $_{19}$ff.).

3) Rom. 9_{15}. I Cor. 9_{10}. II Cor. 6_{2}. Heb. 1_{6}f., where it refers

perfectly natural with Hebrew writers; for, when the doer of an action is not named, the instinctive tendency of the Semetic mind is to attribute it to the great Doer from whom all action eventually flows. It is, consequently, quite interesting to note how frequently this personal use of λέγει occurs in such a Semetic book as Hebrews. We may admit the existence of such Hellenistic collections of Old Testament passages as Hatch suggests [1]), or of such Old Testament anthologies as Vollmer proposes [2]), and understand that New Testament writers as well as Church Fathers may have used them in citing and cited from them with such acknowledged Old Testament formulae as the one in question before us, and yet the exclusive Biblical significance of these formulae be fully maintained; for in these cases their use would be justified by the fact that, whatever was the form of the passages gathered into these manuals, they were in actual content Old Testament passages and only such. They were inspired Scripture, though they might be found collected outside the Canon, and, if quoted, had a right to be quoted for what they were [3]).

back to ὁ ϑεός. Rom. 10 8, where it refers back to ἡ δικαιοσύνη. Rom. 15 10. Heb. 8 13 and Paul in Acts 13 35, where the subject is understood from that inferred as speaking in the quotations preceding. Rom 9 25. Heb. 4 7; 5 6, where it is accompanied by local statements which make the references clear. Jac. 4 6. Eph. 4 8. Heb. 10 5, 8, 30; 12 26, where the O. T. sources are evident from the quotations themselves.

1) Essays in Biblical Greek. Oxford, 1889. pp. 203 f.

2) Die A. T. Citate bei Paulus. Freiburg i. B. 1895. pp. 43, 48.

3) This usage of λέγει removes all such theories as:

a) That our citation is from some unrecorded word of Christ (Rhenferd) — in which case in fact Χριστός should have stood before λέγει.

b) Or that it is from some »Geisteswort« given to the Church by its inspired prophets and based upon an O. T. Scripture (Steir).

c) Or that Paul himself is here posing as a prophet and speaking from his own subjective conciousness (Bugenhagen, Calixtus).

d) Or that λέγει is here used impersonally — »dicitur« (Bornemann) The impersonal use of λέγειν, common to all langu-

But, if this be the significance of our formula, it becomes critically necessary to exhaust every possibility of adjusting the citation to the Old Testament before we assume that, in spite of the formula, what is cited is after all of extra Biblical origin.

There seem to be three possibilities of such Old Testament adjustment:

1. There is the possibility of some definite Old Testament passage from which our Author may have taken the thought, if not the words of our quotation.

2. There is the possibility of some combination of Old Testament passages which our Author may have had in mind as he wrote, working their common sentiment into the thought of our quotation [1]).

3. There is the possibility of some extra Biblical collection of Old Testament passages, as Hatch and Vollmer suggest, in which there may have been made some combination of phrases as would make it possible for our Author to secure our quotation without much if any alteration.

Against the first possibility is the persistent fact that any Old Testament passage from which our quotation may have been made, even in thought if not in word, seems almost beyond finding. The passage most generally proposed, and for which there has been the most said, is Isa. 60 1 »Arise, shine; for thy light is come, and the glory of the Lord is risen upon thee«. But when one comes to compare our citation (*Ἔγειρε, ὁ καθεύδων, καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός*), with either the Hebrew (קוּמִי אוֹרִי

ages, is confined to the passive form of the verb (*λέγεται*). *Φημί* is so used in the active, but almost wholly parenthetically.

1) In this general class would belong Johnson's view that the quotation is merely a statement of the substantial teaching of various O. T. Scriptures to the effect that Christ shall be the light of those who turn from their sin to seek him. The Quotations of the N.T. from the Old, Considered in the Light of General Literature. Philadelphia, 1896, pp. 114f.

(כִּי־בָא אוֹרֵךְ וּכְבוֹד יְהוָה עָלַיִךְ זָרָח:) or with the LXX: (*Φωτίζου φωτίζου, Ἰερουσαλήμ, ἥκει γάρ σου τὸ φῶς, καὶ ἡ δόξα Κυρίου ἐπὶ σὲ ἀνετέταλκεν*) it becomes clearly evident that, as far as similarity of words is concerned, there is hardly anything to sustain the proposition. There is scarcely any similarity between our citation and the LXX; while, in the case of the Hebrew text, the imperative *ἔγειρε* would of course correspond to קוּמִי and the phrase *καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός* could perhaps be understood as an effort to reproduce וכבוד יהוה עליך זרח, but there all similarity ends and the most ingenious device to account for the remaining words and phrases, *ὁ καθεύδων* and *ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν* wholly fail. It is also apparent that, even in the matter of similarity of thought, the comparison does not carry itself through. If it could be supposed that the Author has taken the Old Testament passage and compressed its thought into the one idea »Arise« and then taken this idea and elaborated it into the directions of »awaking from sleep« and a »resurrection from the dead« and finally put all this exhortation into the form of a condition upon the fulfilling of which Christ's shining on them was to depend, we might possibly account for it; but to work this out would require a considerable amount of imagination on the part of the critic who suggests it and a much larger amount of arbitrary handling of his Old Testament passages on the part of the Author himself. It certainly does not satisfy us and we do not wonder that those which hold to it do so with little or no enthusiasm of conviction.

But if this is the most likely passage from which our quotation could have come and this is all that can be said in favor of it, it stands to reason that the other passages which have been suggested have almost nothing to commend them. Such passages are: Isa. 26 19 »Awake and sing, ye that dwell in the dust: for thy dew is as the dew of herbs, and the earth shall cast forth the dead.« (Heb. הָקִיצוּ וְרַנְּנוּ שֹׁכְנֵי עָפָר כִּי טַל אוֹרֹת טַלֶּךָ וָאָרֶץ רְפָאִים תַּפִּיל: LXX *εὐφρανθήσονται οἱ ἐν τῇ γῇ· ἡ γὰρ δρόσος ἡ παρὰ σοῦ ἴαμα αὐτοῖς ἐστιν, ἡ δὲ γῆ τῶν ἀσεβῶν πεσεῖται.*) Isa. 51 17 »Awake, awake, stand up,

O Jerusalem, which hast drunk at the hand of the Lord the cup of his fury«; (Heb. הִתְעוֹרְרִי הִתְעוֹרְרִי קוּמִי יְרוּשָׁלַםִ אֲשֶׁר שָׁתִית מִיַּד יְהוָה אֶת־כּוֹס חֲמָתוֹ LXX. Ἐξεγείρου ἐξεγείρου, ἀνάστηθι Ἰερουσαλήμ, ἡ πιοῦσα ἐκ χειρὸς Κυρίου τὸ ποτήριον τοῦ θυμοῦ αὐτοῦ.) Ps. 44_{23} [24] »Awake, why sleepest thou, O Lord? Arise, cast us not off for ever.« Heb. עוּרָה לָמָּה תִישַׁן אֲדֹנָי הָקִיצָה אַל־תִּזְנַח לָנֶצַח׃ LXX. ἐξεγέρθητι· ἵνα τί ὑπνοῖς, Κύριε; ἀνάστηθι καὶ μὴ ἀπώσῃ εἰς τέλος.

Against the second possibility of some combination of Old Testament passages is the fact, equally persistent with the preceding, that a combination of passages, from which our passage could have come as a quotation, is fully as difficult to find as any definite and distinct passage has been. Isa. 60_{1} (»Arise, shine; for thy light has come, and the glory of the Lord is risen upon thee«.) has been combined with Isa. 26_{19} (»Awake and sing, ye that dwell in the dust: for thy dew is as the dew of herbs, and the earth shall cast forth the dead«.) Beza, Callixtus, Clericus, Meier, C. Crusius. To Isa. 60_{1} (as above) has been added Isa. 52_{1} (»Awake, awake, put on thy strength, O Zion; put on thy beautiful garments, O Jerusalem, the holy city«) [1]) Schenkel. And with this same passage (Isa. 60_{1}) has been placed even Isa. 9_{2} [1] (»The people that walked in darkness have seen a great light; they that dwelt in the land of the shadow of death, upon them hath the light shined«) [2]) Baumgarten, Holzhausen, Klausen. But in each one of these cases it is clear that no ideas are gathered from which those of our passage can have been quoted. The »awaking from sleep« is not here, much less the »rising from the dead«; while no reason is offered by any of the passages for the Author's placing of the exhortation on the basis of a condition the fulfilling of which could alone secure the blessing of Christ.

1) Heb. עוּרִי עוּרִי לִבְשִׁי עֻזֵּךְ צִיּוֹן לִבְשִׁי בִּגְדֵי תִפְאַרְתֵּךְ יְרוּשָׁלַםִ עִיר הַקֹּדֶשׁ LXX. Ἐξεγείρου ἐξεγείρου, Σειών· ἔνδυσαι τὴν ἰσχύν σου, Σειών, καὶ σὶ ἔνδυσαι τὴν δόξαν σου, Ἰερουσαλήμ, πόλις ἡ ἁγία.

2) Heb. הָעָם הַהֹלְכִים בַּחֹשֶׁךְ רָאוּ אוֹר גָּדוֹל יֹשְׁבֵי בְּאֶרֶץ צַלְמָוֶת אוֹר נָגַהּ עֲלֵיהֶם LXX. ὁ λαὸς ὁ πορευόμενος ἐν σκότει, ἴδετε φῶς μέγα· οἱ κατοικοῦντες ἐν χώρᾳ σκιᾷ θανάτου, φῶς λάμψει ἐφ' ὑμᾶς.

As to Johnson's view referred to above[1]) it would seem to amount to a confession that no definite combination was possible and to make its suggestion of a substance of various Scriptures as a kind of guess of last resort. It would appear in fact, if any combination of passages was in the Author's mind, definite or indefinite, the only combination possible could have been some arbitrary one found in some such Old Testament manual as Hatch and Vollmer suggest; but against this possibility remains the unfortunate fact of its thoroughly arbitrary character, even granting a full acceptance of the assumption that such manuals did exist. If the Author was unfamiliar with the Old Testament from which he quoted, or did not care to press its exact statements into the service of his thought, perhaps a recourse on his part to such an irresponsible assemblage of passages could be understood; but the other citation in his Epistle (4 8), where a distinct Old Testament passage is quite definitely used, would appear to make this more than unlikely. But what then shall we do? In the way of each of these three Old Testament possibilities there seem to be strong difficulties; does this mean that we must give up all thought of an Old Testament source at all for our quotation and fall back on the gratuitous assumption of a liturgical or apocryphal origin? We confess there does not seem to be any other way out of our difficulty, unless critics have failed to exhaust these three groups of possibilities which have been placed before us. This failure we are quite willing to believe they have made, because it is evident that, in all the investigation so far, there has been one radical mistake and this is, that there has not been taken into full enough consideration the connection of our quotation with the context in which it stands[2]). The binding of the quotation with what preceds it through the illative formula *διὸ λέγει*

---

1) p. 12

2) Cf. Clemen's strange interpretation of the Ep's context: Gebrauch d. A.T. pp. 220 f.; also Braune's interpretation: Com. p. 186.

leaves no doubt that, in the Author's mind this connection was a close one. It is not likely therefore that we will understand the quotation itself, unless we appreciate the connection; and it is only as we rightly understand the quotation that we will be in position to solve the problem of its source.

The chapter in which our citation occurs is located in the hortatory portion of the Epistle and in that specific part of it where the Author, after having enlarged upon the faults which exist in the relations of men to each other (4 25—5 2), proceeds to make his exhortation against those personal faults which more especially affect the holiness of his readers (5 3—21). There is given in vs. 3f. an enumeration of vices which he says are most radically opposed to their character as saints and in v. 5 there is added, as the reason for his bringing of these forward so prominently, the fact that the foremost of them are vices which exclude from all share in the Kingdom of Heaven. With v. 6. he directs his attention to those who were deceiving his readers into these vices and (v. 7) urges against becoming partakers with them in their conduct of life, the reason for which urging is given in v. 8, viz: the fact of the radical change in their spiritual condition which would make any fellowship with these who would so deceive them essentially impossible. Now this statement of v. 8 is made emphatic by the use of abstract terms in the predicate (*σκότος* and *φῶς*) which emphasis is carried out, not simply by the continuation of the term *φῶς* in the conclusion, but by the fact that this conclusion is appended without any connective *οὖν* to the primary thought which precedes (*ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε*). To this exhortation further the reason is added in the statement of v. 9. that light has no results — does not realize itself, amounts to nothing — unless it is carried out in character and life. This reason is added parenthetically however so that the participle of v. 10 (*δοκιμάζοντες*) is joined directly to the concluding verb of v. 8 (*περιπατεῖτε*) as carrying out this verb's idea regarding its mode and manner. — As children of light they are to walk, with this idea constantly before them, of examining and testing what would be well

pleasing to the Lord. At the same time the verbs of v. 11 (μὴ συνκοινωνεῖτε — δὲ ἐλέγχετε) follow in ordinary sequence as additional items in the exhortations, showing negatively that the readers were not to be partners with these evil workers in their unfruitful and resultless deeds of darkness, but rather to protest against them and to reprove them; so that v. 12 gives the reason on which the concluding exhortation of these two verbs is based, viz: that these deeds which they did in secret were too shameful even to be spoken about, to say nothing of being done.

This brings us to v. 13 which forms the immediate context of our citation. Confessedly it is a difficult verse, not merely because of the connection which it has as a verse with the verses which precede it and the connection which its two parts have between themselves, but also because of the meaning of its individual words. The most natural connection is of course 1) to join v. 13ª with v. 12, as in contrast with it (δέ) and so, along with it, as proof (γάρ) of v. 11, giving thus the completed reason for the reproof urged in this verse, viz: the fact that these evil deeds are indeed too shameful to be spoken about; but that, although this is so, yet where they are reproved they will become manifest; 2) to join v. 13ᵇ with v. 13ª, as giving the reason (γάρ) for this last statement that these deeds will become manifest when reproved, viz: the fact that everything which becomes manifest is light.

Now when we come to ask what all this means it is evident that we will obtain a satisfactory answer to our question only by a careful study of the words themselves which form our verse. And it is also evident that our study will secure us this result only as we remember the cardinal principle of all hermeneutics — that wherever the same words occur, they must be taken in the same way and given the same meaning, unless there is some strong reason against so doing.

With this principle before us therefore it becomes quite clear 1) that ἐλεγχόμενα must refer to ἐλέγχετε (v. 11) and must mean, »reprove«, »rebuke«; 2) that φανεροῦται and φανερούμενον must both be taken in the same voice and must

both mean alike »make manifest«, the opposite of *τοῦ σκότους* (v. 11) and *κρυφῇ* (v. 12); 3) that *φωτός* and *φῶς* must both be understood in the ethical sense, as in vs. 8f. With these meanings then thus adjusted our verse reads: »But all things reproved by the light — i. e. the light of divine truth as represented in the Christians who are themselves children of this light, who are suffused by it, who are bearers and heralds of it — manifest themselves in their true nature — i. e. show themselves out — for everything which so manifests itself is itself of the nature of light.« In other words the Author has in mind the effective, saving reproof accomplished by the light of the Gospel, which turns the works of darkness into works of light and so makes them possible of manifestation, in fact so makes them necessary of manifestation; since, having become light, they must manifest themselves. His endeavor is to present to his readers, as his most effective reason for their not becoming partners with those who practise these evil deeds, the fact, not simply that these deeds are not fit so much as to be named, but rather that these deeds of darkness are capable of being changed into deeds of light, through the conversion of those who do them; so that, far from yielding to the seductions of those who would lead them into these evil ways, it should be their ambition to bring to bear upon them the effective and saving rebuke of the Gospel that shall change them into doers of the deeds of light and not of darkness. As a consequence therefore the verbs *φανεροῦται* and *φανερούμενον*, while possibly passive in form, are evidently medial in signification. This would not be out of accord with even the best of Greek style[1]; and would be quite in agreement with the usage of *φανεροῦσθαι* in several New Testament passages[2], so that, finally, the idea of our verse shows itself to be that

1) Cf. Winer, Am. Ed. § 38 pp. 254f. Jelf § 367. 2.

2) e. g. Joh. 1 31; 9 3. II Cor. 4 10 (so also v. 11). I Joh. 2 19; 4 9. — Cf. also Mark 16 12 and such passages as II Cor. 5 10f. I Pet. 5 4. I Joh. 3 2. — See also the interchange of the Act. (with reflex pron.) and the Pass. (in the above reflex sense) in Joh. 21 1, 14.

all things reproved effectively by the light manifest themselves, because, through this saving reproof, they are themselves converted into light and so must necessarily manifest themselves, for light cannot do anything else than show itself where it exists [1]). Now to this general idea of the Christian's responsibility to reprove the evil which is around him our citation is appended by means of the illative particle (*διό*), in order to give an authoritative illustration of the idea. »Wherefore — as carrying out this spiritual principle of reproving the deeds of darkness — the Scripture saith: Awake, thou that sleepest, and arise from the dead, and Christ shall shine upon thee.«

But this being the progress of thought leading up to the citation and this being the connection of the citation with the preceding thought it must be painfully clear that the chief difficulty with all the Old Testament sources so far proposed — both single passages and combination of passages — lies not merely in the dissimilarity of their ideas with those of the citation but in the impossibility of their ideas having any relation to this thought with which the citation is preceded. None of the passages proposed has any connection with this principle of the reproof of evil. No such thought appears in Isa. 60 1, not even as this passage is carried back to the preceding chapter and made to depend for its significance on the thought there produced. The Prophet's cry is addressed, not to the doers of evil, but to the elect remnant of Jehovah's own people and its purpose is not to awake them from the sleep, nor from the death of iniquity, but to arouse them to a sense of the realized hope which has come upon them in their blessing of light. The connection of the passage is with the idea

1) In favor of this rendering of our verse is the peculiarly parallel passage I Cor. 14 24 f.: *ἐὰν δὲ πάντες προφητεύωσιν, εἰσέλθῃ δέ τις ἄπιστος ἢ ἰδιώτης, ἐλέγχεται ὑπὸ πάντων, ἀνακρίνεται ὑπὸ πάντων, τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας αὐτοῦ φανερὰ γίνεται, καὶ οὕτως πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον προσκυνήσει τῷ Θεῷ, ἀπαγγέλλων ὅτι Ὄντως ὁ θεὸς ἐν ὑμῖν ἐστίν.* In addition to which passage is the somewhat similar one of Joh. 3 21: *ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς, ἵνα φανερωθῇ αὐτοῦ τὰ ἔργα ὅτι ἐν Θεῷ ἐστὶν εἰργασμένα.*

of darkness, rather than with that of sleep or of death. It goes back thus to 59 9. »We look for light, but behold darkness; for brightness, but we walk in obscurity, we grope for the wall like the blind, yea, we grope as they that have no eyes: we stumble at noonday as in the twilight.« — So comes the enthusing cry of our passage over against their despair: »Arise, shine; for thy light is come and the glory of the Lord is risen upon thee«. But there is no possible way of fitting this in with the thought of the Epistle which precedes our citation. It is utterly foreign to it, moves along an entirely different plane and works in an entirely different direction [1]). And yet this passage in Isaiah (60 1) is supposed to be the most probable source of our quotation. Equally therefore do the other proposed passages fail. Those in Isaiah (26 19; 51 17; 52 1; 9 2) are all of them addressed to God's people — not to sinners outside of Israel — and have all of them to do with the entrance of this people upon the realization of their hope — not with their repentance and recovery from sin; while the passage from the Psalms (44 23) proves itself even yet more unfit, as it is adressed to Jehovah himself and is a cry to him for help. It would seem consequently, that none of these passages has any right to be considered as the source of our citation.

This brings us then to the practical question whether, in this new light of the context in which our citation stands and the citation's close connection with it, there would suggest itself to us, as the source of the citation, any other Old Testament passage than these which have been proposed above.

In answering this question is might as well be confessed at the outstart that, if it be true that a hortatory quotation, such as ours is, can find its source only in the outburst of a prophet's or a psalmist's mind; or, if it be held that this quo-

---

1) So that Böhl's ingenious attempt to get the last clause of the citation from verse 2 of Chap. 60 amounts to nothing. His understanding of the context in both Prophet and Epistle is wrong. D. A.T. Citate im N.T., Wien, 1878, pp. 253 f.

tation is essentially poetic and must have a poetic passage for its origin, then there is nothing in psalm or prophecy from which it could have come. If however it be true that this quotation is not essentially poetic, and if it be true that prophecy and psalm are not the only possible sources for hortatory quotations, then it may be possible to go outside the book of Isaiah or the Psalms and find the passage which the Author had in mind, the one chief condition being that the thought of the passage shall fit into the thought which our quotation has, as it stands connected with the context which precedes it. But it is quite evident that the poetic character of this quotation has never been proved [1]); while it must also be evident, on general principles and specially from New Testament usage in quoting, that a hortatory quotation might readilly go outside of prophet and psalm for its origin, if there be hortatory passages in the narrative parts of the Old Testament which lend themselves to quoting [2]).

With these facts in mind it would seem by no means going astray should we place in comparison with our quotation the passage from the first chapter of the book of Jonah, where the recreant servant of Jehovah is aroused by the mariners from his sleep and apprised of the danger in which he and all of them are.

The Hebrew of the passage reads: מַה־לְּךָ נִרְדָּם קוּם קְרָא אֶל־אֱלֹהֶיךָ אוּלַי יִתְעַשֵּׁת הָאֱלֹהִים לָנוּ וְלֹא נֹאבֵד The LXX is as follows: *Τί σὺ ῥέγχεις; ἀνάστα καὶ ἐπικαλοῦ τὸν Θεόν σου, ὅπως διασώσῃ ὁ Θεὸς ἡμᾶς καὶ μὴ ἀπολώμεθα.*

Now it is evident, even at first glance, that there are some

---

1) Westcott and Hort's poetic arrangement of it in their Greek text is their judgement as to its character, but nothing more. Von Soden also contents himself with the general remark: »Dies selbst kann seinem Tonfall nach entweder eine feierliche Formel oder einem Hymnus entnommen sein« (Com. über Eph., in d. Holtzmann'schen Hand-Com. z. N. T., Freiburg i. B., 1891, p. 141).

2) e. g. Rom. 15 10, quot'd fr. Deut. 32 43; Gal. 4 30, quot'd fr. Gen. 21 10; I Pet. 1 16, quot'd fr. Lev. 11 44.

striking resemblances between this passage and the quotation in our Epistle.

1) There are resemblances in words:

a) רדם corresponds to καθεύδειν, though we are quite ready to beleive that the Hebrew verb would have been better reproduced by κοιμᾶσθαι, as being stronger than καθεύδειν, especially as the Author seems to have understood the sleep metaphorically as the sleep of death. The participle form in which רדם is cast also bears resemblance to the ὁ καθεύδων, though the Hebrew participle is not to be taken in the absolute vocative sense which ὁ καθεύδων represents. The LXX *Τί συ ῥέγχεις;* renders it much more faithfully b) קום corresponds to ἀνάστα, both in meaning and in the form of the verb.

2) There are, beyond this, resemblances in ideas:

a) The dead sleep of רדם is clearly reproduced in the ἐκ τῶν νεκρῶν from which the sleeper is called upon to arise. And this is quite significant, since it is difficult to understand how the Author would have come upon the idea of death and given it to us so distinctly in his quotation unless he had found it in the original from which he made his quotation. b) The purpose of the cry to arise — the hope that perhaps (אולי) God would bethink himself of them (עשת) and they would not perish (אבד) finds at least an adaptation by the Author to the New Testament setting in which he has placed the passage. The idea of saving is clearly contained in ἐπιφαύσκειν which is used here ethically, though in its LXX usage it is always physical [1]). It is intended to carry out in verbal form the ethical idea already present in φῶς (vs. 8f., 13).

3) But, most of all, there is a resemblance between the general thought of the context in which the Old Testament passage stands and that of the context of our quotation: In Jonah the narrative which leads up to v. 6. gives an account of the Prophet's commission to go and preach against Nineveh, and his truant rebellion against Jehovah, which brought him

1) Job. 25_5; 31_{26}; 41_9 (10).

down to Joppa and placed him on board this Tarshish bound vessel; then the storm which followed him on the sea, the mariners fear, the Prophet's deep sleep in the hold of the ship and at last the shipmaster's urgent cry, as he roused him out of his stupor: »What dost thou mean by soundly sleeping? Arise, call upon thy God; peradventure he will bethink himself of us and we will not perish«. In other words here is a state of sinful rebellion against Jehovah, from which the cry (at least in the purpose of Jehovah) is to be part of the means of rousing the sinner. The principle of the reproof of evil consequently lies in the thought of the passage and to a mind that in the Old Testament was quite ready to see the spiritual behind the narrative it would not be an unnatural thing to apply it to such a line of thought as we find in the context which precedes our citation in the Epistle and apply it in the way we find it here applied. In fact it seems almost impossible to rid ourselves of the impression that the thought in the Authors's mind, as he came up to the point of the citation, must have sent him back to just such a passage as this in Jonah to get a Scripture illustration for his thought. Here in the Epistle the Author is pressing home upon his readers their responsibility in the reproof of the works of darkness around them. They could not have anything to do with such deeds, for they must reprove them and they were to remember that, once effectively, convertingly reproved, they would themselves become light and as such manifest themselves abroad. Here in this Jonah narrative he finds what on the surface seems but a rousing cry from senseless sleep, but what in reality was the first step in a divine rebuke upon a sinful servant of God, administered indeed through heathen instrumentality, but a rebuke which led ultimately to repentance and return to the service of God. What more fitting to give point to the Author's exhortation to his readers than this Old Testament incident which leant itself so readily to spiritualization. To be sure the mind which could so gather up an Old Testament historical incident must have been one accustomed to see di-

vine teaching in all Old Testament events and skillful in gathering out of the events the teaching which they gave; but, granted such a mind, and our citation finds its most natural origin in this Jonah passage which we have suggested.

It can consequently hardly be an objection that what is here given by the Author as a Scripture illustration of his thought is really but the frightened cry of pagan sailors to their prophet passenger at sea. The Prophet for the time being is, in his rebellion against Jehovah, the representative of the rebellions world of sin; while the heathen mariners, in their rousing him from his stupor, are the unconscious instruments of Jehovah who thus comes to bring before this faithless servant the consequences of his sin. The underlying idea of the rebuke and reproof of sin is still there and this is enough for the Author who needs just this idea to illustrate what he is urging upon his readers as their duty towards the evil which is lying dark around them. At all events as between this Jonah passage on the one side, and these Isaiah and Psalm passages — either singly or in combination — on the other, there seems to be in our mind but little difficulty to choose. The thought of the context in the Epistle makes the one a very possible source for the citation and makes the others next to impossible as its origin.

We come thus to the concluding question of our paper: Granting this to be a critically justified conclusion, what bearing has it upon the Paulinity of our Epistle? We would not of course contend that the criticism of the Epistle was closed with a favorable answer to this query. There may be and doubtless are other objections to its Apostolic or even first century origin, but we feel that a good deal is decided for or against the Epistle by the answer which is given here; so that it is not a question of small importance and we may not discuss it except in a most careful way.

To help us in this discussion let us remember:

1) That, while Paul's citations are mostly from the prophetic and poetic parts of the Old Testament, at the same

time he does not hesitate to appeal to the narrative parts as well [1]).

2) That, while his text seems to be most commonly the LXX version, it is quite apparent, in some cases, that he has gone to the original Hebrew, or perhaps some Aramaic version instead — oral or written [2]) — of both of which things his Rabbinic training would have made him quite capable [3]).

3) That his attitude toward the Old Testament is one not merely of reverence for its divine origin, but of belief in its complete inspiration — perhaps not to the same absolute extent as the Author of Hebrews who seems to ignore all human authorship in the Old Testament word, but neverless in a most characteristic way that makes its inspiration a most real and definite thing [4]).

---

1) I Cor. 9 9 (Deut. 25 4); 10 7 (Exod. 32 6); 15 45 (Gen. 2 7). II Cor. 6 16 (Lev. 26 11 f. — with Ezek. 37 27); 6 18 (II Sam. 7 14); 8 15 (Exod. 16 18). Gal. 3 8 (Gen. 12 3; 18 18); 3 10 (Deut. 27 26); 3 13 (Deut. 21 23); 4 30 (Gen. 21 10). Rom. 4 17f. (Gen. 17 5); 9 9 (Gen. 18 10); 9 12 (Gen. 25 23); 9 15 (Exod. 33 19); 9 17 (Exod. 9 16); 10 5 (Lev. 18 5); 10 6ff. (Deut. 30 12ff.); 10 19 (Deut. 32 21; 11 3f. (I Kings 19 14. 18); 11 8 (Deut. 29 3 — with Isa. 29 10); 12 19 (Deut. 32 35); 15 10 (Deut. 32 43).

2) Cf. Toy (Quot's in N.T.) and Böhl (Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu, Wien, 1873; Die A.T. Citate im N.T., Wien, 1878) for discussion of this disputed point.

3) e. g. I Cor. 3 19 (Job 5 13); 14 21 (Isa. 28 11f.); 15 54 (Isa. 25 8). Rom. 9 17 (Exod. 9 16); 10 15 (Isa. 52 7); 12 19 (Deut. 32 35). Cf. Toy, Quot's in N.T. sub loc. In cases where the LXX reproduces the Heb. exactly it is of course an open question whether after all the Ap. may not have had the original Heb. in mind. The only cases where there is any approach to certainty are where the LXX differs and the Ap. seems to follow the Heb in preference to the Greek.

4) This is evident a) from such appeals as he makes in Gal. 3 15 to a specific word, as well as b) from his frequent emphasis of the precise words of his appeal (Gal. 3 10 »curse«; Rom. 4 11 »seal«; Rom. 4 17 »Father of many nations« Rom. 9 7 »Isaac«) And it is seen also c) in the elevated style of formula which he often uses and in which sometimes God himself is represented as speaking in his Word (II Cor. 6 2. 16ff. Rom. 9 15. 25f.), or the Scripture is personified as speaking (Gal. 4 30. Rom. 4 3; 9 17; 10 6ff.: 11 3f.) or even as foreseeing the future events with reference to which its words were uttered (Gal. 3 8) And

4) That specially his conception of the Old Testament is one which holds it not as intended wholly and solely for the times in which it was written, but for those in which the Apostle himself was living [1]). This was a natural result of his fundamental belief in the Old Testament law as abrogated by the work of Christ. He viewed the law as temporary, provisional, having its fulfillment in Christ and so passing away. The typical method of his Rabbinic training was consequently lifted up to a new level and given a new impulse; for, if the law was fulfilled in Christ, it must have prefigured him and what was true of the law specifically must have been true generally of the Old Testament as a whole. Its history, its biography, even its geography must have had a meaning for these Gospel times and have been intended for them. So it is that, in writing to the Corinthians and warning them against their evil life, he cites the experience of Israel in the wilderness as having happened for our example, in which the Fathers stood as figures of us and adds farther on not only that their history had been a typical one, but that the record of it had been made specifically for our instruction who live in these latter days [2]). And in charging them with the responsibility of caring for those who spiritually ministered to them, he cites the provision in the law for the freedom of the oxen in treading out the corn and repeats substantially the same statement regarding it saying that it was made with these Gospel times in view [3]). So we see the significance of such a statement as

---

if it be demurred that in these cases the Ap. is introducing with this formula merely the words which God actually spoke in the events recorded in the O.T. then such passages as Rom. 15 10. Gal. 3 16 and even I Cor. 6 16 (φησίν) show such demurrer can not be universally applied. Cf. Vollmer, A.T. Citate, pp. 73 f.

1) Vollmer pp. 77 f.

2) I Cor. 10 6—11. Cf. Ellicott, Com. on St. Paul's First Ep. to Cors. Am. Ed. Andover, 1889, pp. 191 f. Kling (in Lange Com.) Com. on I Cor. Am. Transl'n. (Poor) 3rd Ed., New York, 1869, p. 200. Godet (in Clark's For. Theol. Library) Com. on St. Paul's First Ep. to Cor., Engl. Transl'n. (Cusin) Edinburg, 1887, Vol. 2, p. 66.

3) I Cor. 9 10. Cf. Toy, Quotations in N.T. pp. 173f. Heinrici (in-

he makes in his Galatian argument when he says: »And the Scripture foreseeing that God would justify the Gentiles by faith, preached the Gospel beforehand unto Abraham, saying, In thee shall all the nations be blessed« [1]). And the significance further of such a statement as that with which he introduces his interpretation of the history of the bondwoman and the free in Chap. 4 of the same Epistle. »Which things are expressed allegorically — contain an allegory« [2]). In fact this gives the meaning behind the Apostle's so frequent incorporation of Old Testament thoughts and ideas and even specific commands in the hortatory portions of this Epistles.

So it comes that, while holding strictly to the divine inspiration of the Old Testament and quoting it often with specific reference to its exact words, Paul holds himself free to quote from it loosely since the essential thing was to reproduce the spiritual idea — in fact often holds himself justified in altering it in his quotation, so as to bring out its spiritual application to the situation around him in his work. Believing that the Old Testament was not only capable of such handling but was intended to have it, and believing in his own personal possession of the Holy Spirit of divine wisdom and truth, it was a perfectly natural thing for him to do [3]). But in so dealing with the Old Testament it became quite necessary for him to establish a vital connection between his citation and the context in which he places it. This constituted the very object of his interpretation, for without this connection there would be no reason in this interpreted truth which he brought out. It

---

Meyer Com.) Com. üb. I Cor. 7te Aufl., Göttingen, 1888, pp. 247—250. Ellicott, Com. pp. 169f.

1) Gal. 3 8.

2) Gal. 4 24.

3) Schultz's reference of this »double sense« in O.T. prophecy as created by the hearts of the O.T. people rather than as residing in the O.T. writings themselves misses wholly the N.T. writers claim to be authoritative interpreters of O.T. truth; for this makes them accommodate themselves to the Jewish ideas which they reproduce (Art. »Ueber doppelten Schriftsinn«, Stud. u. Kr., 1866, 1).

must fit into the context in which it moved. Indeed this is so in accord with Paul's general style of close nexus of thought, that, apart from the purpose of the quotation, it would seem an almost necessary thing for a writer like himself to do [1]).

But this being Paul's attitude towards and his usage of the Old Testament in his Epistles, there seems to be nothing to prevent his having made such a quotation as this one, which we have before us, from such a narrative passage as this in Jonah, for such a purpose as is evident this quotation serves in the Epistle's thought. In fact the two things which are specially marked about the citation seem to have a distinctly Pauline cast viz: a) the spiritualization of the Old Testament narrative and b) the close reference of its spiritualized thought to the thought of the context in which it stands. The Apostle is exhorting his readers to have no contact with the unfruitful works of darkness around them, but rather to reprove them with Gospel truth; for negatively these are deeds of which it would be a shame even so much as to speak, while positively they were deeds which, if effectively reproved by the Gospel, would themselves become light and as such manifest themselves abroad for good; so then can be understood the reason for the divine rebuke upon the recreant Prophet. It was given on this same principle — that his recreancy deserved rebuke — and was intended to have this same effect — to ultimately bring him to repentance — and so has its proper application to the situation with which the Ephesians are confronted, to make which application evident the Apostle clothes the Old

---

1) Paul accomplishes this connection in various ways, sometimes by using his citations as justifications of his argument, sometimes by placing them as bases for his exhortations, sometimes by bringing them forward as illustrations of his thought (e. g. Gal 3 10. 13f. Rom. 12 19f. I Cor. 10 7) But always the context is kept vitally in view; although there would naturally be a greater freedom in handling the original passage where the purpose was illustration of thought, or even where it was basis for exhortation than where it was justification of argument (Cf. Johnson, Quotations of N.T. pp. 29—61).

Testament thought in its Christian dress: »Awake thou that sleepest, and arise from the dead, and Christ shall shine upon thee«. This seems in every way to be the most natural interpretation of our passage, at least when the failure of all the other proposed interpretations is so conspicuous.

It would appear therefore that our citation constitutes no objection to the Paulinity of our Epistle. Accepting the most radical criticism of the Old Testament passages heretofore suggested as its source the Old Testament is after all the place of its origin; so that Westcott and Hort have erred in failing to print it in uncial type. The assumption of an extra canonical manual of Old Testament passages, from some combination contained in which this quotation may have come, is not necessary; still less is necessary the hypothesis of a Christian hymn or an apocryphal production of the second century. Admitting the Apostle's belief in the complete inspiration of the Hebrew Scriptures, in the original purpose behind them and behind the events which they record — that they should serve the Gospel times, as well as the times to which they themselves belong — admitting his belief in his own apostolic fitness, through the special possession of the Holy Spirit, to interpret and apply these Scriptures and these events to the situations of his work and of his day, it is perfectly possible, thoroughly natural and almost necessary that he should go to such a narrative as this given in Jonah in order to secure an authorative illustration for the thought he had in mind and, with this, an authoritative basis for the exhortation he had just delivered.

Ist Luther Verfasser einer Schrift, welche das Komma Johanneum behandelt?

von **G. Koffmane** in Kunitz.

In seinem wunderlichen Vortrage über die Echtheit von I Joh. 5_7 gesteht Kölling [1]), er wäre über die Massen glücklich, wenn er bei Luther eine Auslegung der Dreizeugenstelle finden könnte. Hätte er nur gesucht! In der Ausgabe von Walch ist Bd. IX, S. 1080—1251 eine von Rambach aus Luthers eigenhändigem Manuskript [!] übersetzte Auslegung Luthers über den ersten Johannisbrief abgedruckt, welche c. 5_7 behandelt. Der Herausgeber Walch beschwichtigt etwaige Bedenken mit der Anmerkung (z. S. 1227), der Reformator müsse diesmal ein solches Exemplar des griechischen Testaments gehabt haben, in dem dieser Spruch gestanden.

Bislang sind Zweifel an Luthers Verfasserschaft nicht laut geworden. Die Sache ist für den Bibelforscher anziehend genug. Sollte Luther wirklich zeitweise geschwankt haben? Für die kritische Gesammtausgabe der Lutherwerke muss die Frage, welche einer längeren Untersuchung bedarf, ohnehin vorher spruchreif werden. Wir eröffnen den Prozess.

Aus der Luthervorlesung vom 19. August bis 7. November 1527 über I Johbrf. stammt die in Rede stehende Schrift — von nun an **S** genannt — sicherlich nicht. Wir haben drei Ge-

---

1) Kölling, die Echtheit von I Joh. 5_7. Breslau, 1893. S. 35.

währsleute für diese Lektionen von 1527: 1. die unmittelbare Nachschrift Rörers in der Jenaer Hdschr. B qu. 24m (noch ungedruckt aber von uns benützt); 2. das angebliche Heft des Jacob Propst (hrsg. v. Neumann, Leipzig, 1708); 3. eine Ausarbeitung in Wolfenbüttel, unvollständig, mit eingearbeiteter Predigt [1]) Luthers am Schlusse (ed. Bruns, Lübeck, 1797). Diese drei Aufzeichnungen weisen, wie es bei andern Vorlesungen ja in gleichem Falle auch geschieht und natürlich ist, im einzelnen viele Verschiedenheiten auf. Trotzdem lässt sich in ihnen derselbe Gang der Erörterungen, der Beweise, der Wiederholungen verfolgen, ja die Schlagworte, Citate und Anspielungen sind stets in den drei oder wenigstens zwei Nachschriften dieselben an derselben Stelle. Aber S hat mit diesen drei Zeugen sachlich und formell nichts gemeinsam.

So kam Köstlin (M. Luther II S. 648 Anm. zu S. 157, 2) zu der Annahme, wir hätten es hier mit der Nachschrift aus einer andern Vorlesung über dasselbe biblische Buch zu thun. »Luther mag an diesem Brief bis ins Jahr 1531 gelesen haben«. Aber Rörers Randbemerkungen haben uns jüngst gelehrt, dass Luther die Vorlesungen von 1527 wirklich am 7. November zu Ende brachte. Die ohngefähren Zeitbestimmungen, welche Köstlin sammelt, weisen allerdings herab bis 1531 (oder noch später?). So müsste man den Ausweg suchen: Luther habe die Vorlesung 1531 wiederholt; 1527 während der Pestzeit habe er doch zu wenig Zuhörer gehabt. Aber aus 1531, wo Luther über das Hohelied und den Galaterbrief las, ist von einer Vorlesung über I Joh. nichts bekannt; die Zwickauer und Jenaer Handschriften würden uns hier gewiss nicht im Stiche lassen. Allerdings trägt das erwähnte Wolfenbütteler Manuscript die Aufschrift: Scholia ex praelectionibus D. M. Luth. anno 1531 die Augusti 17. Aber der Vergleich mit den angeführten Zeugen weist den Inhalt bestimmt nach 1527; das Datum 17. August 1531 ist das der begonnenen Abschrift, nicht der Vorlesung.

Wenn ein Zweifel, dass Luther Verfasser von S sei, nie-

---

1) Erl. Ausg. 2. Aufl. Bd. 18 S. 306 ff. = Bruns pag. 129 ff.

mand beschlichen hat, so ist das sehr erklärlich. Walch hat ganz bestimmt mehrmals (Vorrede S. 20. 21; im Buche S. 1226) versichert, S sei mit Luthers eigener Hand geschrieben. Walch hat so viele Autographen Luthers in Händen gehabt, dass man nicht ohne zwingenden Grund gegen seine Sachkenntnis Einspruch thun darf. Das Geschmacksurteil des Mannes, auch die innere Beschaffenheit liesse Luther erkennen »mag man dabei auf die Sachen oder auf die Ausdrücke oder auf die Art des Vortrags sehen« lässt sich leichter bei Seite setzen. Wohl aber scheint ausschlaggebend das Selbstzeugnis von S, wenn hier Luther selbst redet, S. 1182: Von diesem Spruch kann aus zwo Stellen meiner Schriften eine Erklärung nachgelesen werden. Erstlich in der Predigt, die den Titel führet: Heerpredigt wider die Türken . . . . Der andere Ort ist zu finden in der Postill am Tage Johannis des Täufers . . . .

Und doch muss gerade hier die Kritik einsetzen. Schlagen wir das erste Citat in der Heerpredigt auf (Erl. 31, 109). Luther hat im Hinblick auf die Christen, die etwa in die Gefangenschaft der Türken geraten könnten, gemahnt: »Wo du in die Türkei kommst, da du keine Prediger noch Bücher haben kannst, da erzähle bei dir selbs . . . . Vater Unser, den Glauben und die zehen Gebot. Und wenn du auf diesen Artikel kommst [den zweiten im zweiten Hauptstück], so drucke mit dem Daumen auf einen Finger oder gib dir sonst etwa ein Zeichen mit der Hand oder Fuss, auf das du diesen Artikel dir wohl einbildest . . . sonderlich wo du etwa wirst ein turkisch Aergernis sehen«. Auch später (a. a. O. S. 113) wird der Rat gegeben: »drücke abermal den Finger mit dem Daumen«, wenn der Gefangene sehe, wie die Türken mässiger seien als die Deutschen, und so am Glauben irre würde. Was macht S hieraus? S. 1182: »Allwo bei der Erklärung des andern Gebots gedacht wird, dass die in der Türkei gefangene Christensclaven dieses Artikels gedacht »und an Jes. Chr. seinen eing. Sohn unsern Herrn«, wobei sie mit Vermeidung aller Scheinheiligkeit mit dem Daumen die Hand drücken und sagen: Jesus Christus ist mein Glanz und meine Heiligkeit«. Gewiss hat ein Schriftsteller das Recht, namentlich bei An-

führung einer Stelle aus seinen eigenen Schriften mit dem Wortlaut es nicht genau zu nehmen. Aber hier ist der Sinn gröblich verdreht, nur ein Fremder kann etwas missverstehen. Luther gibt einen Rat für die Zukunft, S meint, dass die Sache schon getrieben werde; bei Luther ist das Drücken mit dem Daumen ein mnemotechnisches Mittel, bei S eine etwa das Händefalten (»Vermeidung aller Scheinheiligkeit«, um den Türken nicht aufzufallen) ersetzende feierliche Handlung; die Doxologie setzt S auf eigene Faust hinzu. — Das zweite Citat aber ist so ungeschickt unzulänglich, dass wir Luther zutrauen müssen, er würde sich wohl auf eine geeignetere Stelle besonnen haben. Solche sind reichlich vorhanden. Daneben ist das Citat auch noch verfehlt, denn beide Anführungen sollen ja den Schluss begründen helfen »dass derjenige der rechte Gott sei, der einen Sohn hat, durch welchen die Welt selig werden soll«. Von diesem Spruch kann . . . . nachgelesen werden u. s. w.

Noch eine andere Schrift Luthers hat S — aber stillschweigend — verwertet: die Annotationes zum Deuteronomion (Weim. 14, 545). Nachdem schon in vielen Redewendungen die Ausführungen wie Weim. 675 Z. 29—34; 676, 35 u. a. wiedergegeben sind, kommt S auf Luthers Deutung von Deut. 18 10ff. Die Nummerierung 1—9 und die Deutung Vates, observatores dierum, augures, malefici, incantatores, Python [1]) u. s. w. sind Weim. 14, 674, 24 fg. entnommen. Dazwischen sind allerlei Schauergeschichten eingesprengt, wie sie nach Ausweis von Luthers Tischreden in und um Wittenberg erzählt wurden. Was S. 1135 ff. steht, findet seine Parallelen an Colloqu. ed. Bindseil I. p. 224 ff., nur dass eine Benützung derselben auf den ersten Blick ausgeschlossen ist. Nun waltet in S viel Ungeschicklichkeit, wie sie einem Luther nicht zuzutrauen ist. Luther selbst hatte im Deuteronomium neun Kategorien Menschen bezeichnet, die sich mit Teufelskünsten abgeben; S mischt hierin dämonische Kräfte in die Rubriken,

*) Das »Siehe acta de Pythone« ist eine Ungeschicklichkeit von Rambach-Walch. S will Luthers (Weim. 14, 674, 35) (Python) de quo in Actis wiedergeben, s. Apostelgesch. 16, 16.

welche von Dämonen Besessene und mit dämonischen Kräften Wirkende bezeichnen sollen. Auch ist der deutsche Aberglaube hier mit so viel Detailwissen behandelt, wie wir es sonst bei Luther kaum finden. Der Reformator kennt freilich auch, wie S, Crystall sehen, milch stehlen, Wunschruten, Schatzbeschwörung, Segen (Weim. Ausg. 1, 252 u. a.) und kommt in Predigt und Exegese darauf. Aber so zusammengedrängt wie hier finden wir nirgends die Einzelheiten. Man vgl. in Rubr. 4—5: Satan . . . ein Geschoss mache in Arm oder Schenkel, darin man Haare, Kohlen, Eisen und drgl. findet. Unter uns gehört hieher: das Glücksrad, die fahrenden Schüler, die Wettermacherin, einen Strich durchs Korn thun; er kann es nicht gar umbringen . . . Drachenbräute und Drachenbräutigam, die holen Käse, Butter, Korn, es lohnet aber nicht gut . . . Diese Drachenbräute stechen braun und blau, als ob man geschlagen wäre. Item die Wischelein, die den Menschen, so bedienet sind, warten der Pferde u. s. w.

Die schriftstellerische Form von S giebt auch zu denken. Luther pflegte wohl zu einem Druckwerke ausgiebige Marginalien zu machen. Über den Umfang solcher geht S hinaus; Walch redet auch von einem wirklichen Manuscript. Wirkliche Ausarbeitungen zu Predigten oder Vorlesungen machte Luther vorher nicht, nur zum Drucke hinterdrein that er es. So könnten wir es hier nur mit ausführlichen Collectaneen zu thun haben, die Luther behufs neuer Vorlesungen über den I Jokbrf. sich anlegte. Nicht für Predigten! Denn so oft Luther nach 1531 über Texte aus diesem biblischen Buche gepredigt hat (s. Erl. 2. Aufl. Bd. 18, 304; 20. 2, 40), so hat er doch niemals unser S auch nur zum geringsten Teile ausgebeutet.

Für Collectaneen zu einer Vorlesung enthält aber S zu viel weitschweifige und fremdartige Bestandteile. Zwar hat Luther in den Vorlesungen nach Ausweis der Collegheft wohl auch einmal einen citirten Bibelspruch kurz erklärt, Zeitereignisse gestreift, eine dogmatische Frage erörtert, eine Dichterstelle, ein Sprüchwort eingestreut. Hier aber sind grosse zuweilen mehrere Seiten umfassende Einschaltungen unter beson-

deren Aufschriften mit geschlossener Beweisführung, die den Zusammenhang zerreissen und offenbar, da sie stets in sich scharf und gut disponiert sind, andern didaktischen Zwecken dienen als der Erklärung des I Johbr. Diese Digressionen nehmen $^{2}/_{5}$ des ganzen S ein, die umfangreichsten sind folgende: a) S 1084—85 über die »Sachen und Zeichen«, gegen die Wiedertäufer und Schwärmer gerichtet. b) S 1091—93: auch an den Heiligen findet sich noch Unreinigkeit. c) S 1097: von den vier Seligkeiten. d) S 1110—15: »Fleischeslust, Augenlust, hoffärtiges Leben« ausführlich entwickelt und S 1118: Vergleichung dieser mehrgedachten dreierlei Lüste mit den Versuchungen Christi in der Wüste. e) S 1122: Excurs über den Antichrist bei Daniel. f) S 1142: sieben Punkte über die Gotteskindschaft. g) S 1148—52: der Canon poenitentiae, in 9 Punkten aus Ephes. IV. V, Philipp. IV gezogen; am Schlusse heisst es sehr bezeichnend: ein wahrer Christ betrachtet nun diesen neunfachen Canonem Pauli . . . h) S 1169ff. elf Seiten: »Beschreibung der Art und Weise, wie uns unser Herz verdammet und nicht verdammet«. Hier wird Röm. 2 6—10 ausgelegt und für die Folge θυμός, ὀργή, θλῖψις, στενοχωρία die Beispiele von Cain, Judas, Saul, Ahitophel, für die Folge: Preis, Ehre, Friede und unvergängliches Wesen, ewiges Leben die Beispiele von David, Petrus, Paulus verwendet. Alles in breiter Ausführung und schulmeisterlicher Logik. i) S 1182—1191: »Anführung einiger Zeugnisse von der Prüfung der Geister; erst aus dem alten hernach aus dem neuen Testament«; hiervon war schon oben die Rede. k) S 1199: »Anmerkung von der rechten Art der Liebe«. l) S 1202: eine ganz unmotivierte Ausführung, dass in dem Benedicite alles rein, lauter und evangelisch sei. m) S 1237—39: fünf Punkte vom Beten.

Gerade das überaus scharfe Einteilen und Abteilen bei diesen Einschaltungen macht den Eindruck, als sollten dieselben besonderen didaktischen Zwecken dienen. Sie zerreissen den Zusammenhang, wie man z. B. S 1117 nr. 43 von nr. 46ff. getrennt findet. Nimmt man diese Stücke heraus, so ergiebt sich ein leidlich lesbares Ganze. Schon dass mehrere derselben

eine eigene Überschrift haben, zeugt dafür, dass sie noch zu einem anderen Zwecke als zur Erklärung dieses Briefes verwendet werden sollten.

Nun müssten doch gerade diese von der fortlaufenden Erklärung des Johannisbriefes sich scharf abhebenden Stücke sich leicht als aus Luthers Predigten und übrigen Schriften entnommen ausweisen. Dies ist keineswegs der Fall. Nur nr. i ist aus einer Lutherschrift ungeschickt zusammengestoppelt. Für die andern haben wir uns bemüht, aus den Werken Luthers, wo ähnliche Materien vorkommen, Parallelen zu finden. Es war vergeblich. Bei näherem Zusehen zeigen sich die in S auftretenden Eigentümlichkeiten in diesen Einschaltungen besonders stark und häufig: die Sucht nach Sprüchwörtern, Definitionen und Citaten, das Springen von der Erklärung eines biblischen Begriffs zum angrenzenden unter schliesslichem Heranziehen einer Menge von Bibelsprüchen, die eigentlich zu einem dritten gehören. In diesen Einschaltungen ist Benützung anderer Arbeiten desselben Verfassers zu vermuten. Und das spricht gegen Luther. So gedankenarm war derselbe nicht. Wo er eine Vorlesung hinterdrein veröffentlichte, entstand ein anderes Werk, geschweige dass er Trümmer anderer Arbeiten in seine Auslegungen hineingebracht hätte unter besondern Titeln!

Zu diesen Bedenken, welche die Form von S erregt, kommt noch der Stil. Wir können hierüber urteilen, obwohl nur die Übersetzung aus dem vorigen Jahrhundert, nicht das lateinische Original vorliegt. Walch's Urteil, dass die Ausdrücke und die Art des Vortrags mit Luthers Weise übereinkomme (s. o.), müssen wir beanstanden. Es spricht sich hier keine eigenartige Persönlichkeit aus. Ganz sonderbar muss es für eine Lutherschrift anmuten, dass nur ein einziges Mal in der 1. Person Singularis geredet wird S. 1225: »Wenn dieses nicht die wahre Meinung dieser Worte ist, so bekenne ich, dass ich keine andere weiss« [1]. Vor allem aber würde Luther

1) Der Inhalt der Aussage verträgt sich mit der Art Luthers, welcher in exegetischen Fragen über seine Einsicht auch sonst bescheiden denkt.

nicht habe schreiben können: »Und diejenigen, die keinen Unterschied zwischen Luthers und Oecolampadii Schriften finden, haben auch nichts vom heiligen Geist«. Nach dem ganzen Zusammenhange konnte nicht so objektiv von Luther selbst geredet werden. So starke kräftige Worte in S auch gebraucht werden, so spürt man doch wenig von einer dahinter stehenden geschlossenen Persönlichkeit voll Selbstgefühl. Luther pflegt präcise auf sein Ziel zu streben, hier werden mitten in der Beweisführung Seitensprünge gemacht.

Wir können und wollen nicht leugnen, dass zu vielen Sacherklärungen und Exegesen in S Parallelen [1]) aus Luthers Schriften ohne Mühe sich finden lassen. Aber für Luthers Verfasserschaft ist damit nichts gewonnen. Denn auch ein Nachtreter könnte in des Meisters Spuren einhergehen. Wo wir Luther vernehmen müssten, wie z. B. in den grossen Einschaltungen und an den Stellen, die wir aus der Vorlesung von 1527 und vielen Predigten als besonders charakteristisch für den Reformator uns leicht merken, da stossen wir auf anders lautende Reden.

Ja eine Reihe von Sacherklärungen und Exegesen zeugt geradezu gegen Luthers Geist und Wissen. Wir brauchen hier nicht einmal vom Komma Johanneum zu reden. Luther hat allezeit gewusst, dass die Bezeichnung »Bulle« des Papstes vom lateinischen bulla herkomme (Weimar. 8, 712 und dort die Beläge aus Luthers Briefwechsel). S 1157 sagt ganz ernsthaft: Diese erteilten Consilia wurden von ihnen βουλή, consilium, ein guter Rat genennet. Daraus hat der Papst seine Bullen gemacht, von dem jetztgedachten griechischen Wort βουλή, statuta, decreta. — Luthers Auslegungen zum I Johbrf. kennen wir aus der Vorlesung von 1527 zur Genüge, dazu aus Predigten. Nirgend steht wie S 1083: »Die Frucht dieser Offenbarung ist von demjenigen, der dieses Briefes Inhalt

1) Man kann hierbei nicht vorsichtig genug sein. Das von Agricola später ekelhaft ausgemalte Bild (vgl. Kawerau, Agricola S. 233): Christus das Aas, die Christen die Adler, worauf S 1131 kommt, ist aus Luthers Postille (Erl. Ausg. 14, 384).

kurz zusammengezogen und demselben vorgesetzt hat«, wonach also die ersten Verse des Briefes nicht von Johannes herrühren. Dafür hat Luther von der Veranlassung zur Abfassung des Briefes geredet (wegen der Cerinthianer und der Lauheit der Christen); dies fehlt in S. Kap. 2 v. 7 deutet Luther (Vorlesung 1527) das *παλαιάν* auf die alte, den Lesern schon bekannte Lehre des Christentums; S bezieht es (S. 1102) auf das alttetest. Gesetz, welches sage: Du sollst Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst lieben. — Bei c. 5, 6 hat Luther gewusst, dass die meisten Ausleger »mit Wasser und Blut« auf die zwei Sacramente bezogen; ihm missfiel diese Erklärung nicht, aber er wollte doch diese Worte lieber von der Taufe allein verstehen. S 1226 ist ohne weitere Bemerkung bei der Ansicht, Johannes denke an beide Sacramente, stehen geblieben. Ja es scheint als Bibeltext die Vulgata zu Grunde gelegt zu sein, obwohl hin und wieder die griechischen Stichworte angezogen werden; Luther hingegen hat nicht nur bei 5_7 sondern auch sonst den griechischen Text gegen die Vulgata hervorgekehrt, wie die Nachschriften der Vorlesung lehren.

Luther hatte bei I Joh. 2_{18} »es ist die letzte Stunde« sich früher viele Gedanken gemacht und endlich die Lösung gefunden: Non dicitur hora novissima a quantitate [brevitate] temporis sed a qualitate doctrinae, es sei die letzte Lehre im Evangelium gegeben und keine andere mehr zu erwarten; S 1121 aber sieht nur eine Ermahnung in dem Verse: Lasset Welt Welt sein, es ist um eine Hand voll Tage zu thun. — Kap. 4_{17} »gleich wie er ist, so sind auch wir in dieser Welt« liess Luther gegen die Schwärmer geredet sein, die sagen, er sei ein Geist; er bezog also *ἐκεῖνος* auf Christus im Fleische. S 1206 sieht in *ἐκεῖνος* Gott, der in seiner Liebe unparteiisch Regen und Sonnenschein ohne Unterschied allen mitteilet: so sollen auch wir sein. — Auch in den Predigten v. 1532 über 4_{16-21} sind die Grundgedanken der Disposition und die Unterabteilungen ganz andere als in S an dieser Stelle. Die Predigt über 4_1 von 1531 (nicht 1537) stimmt in einigen

Wendungen [1]) mit S, aber diese Predigt ist nicht genuin Lutherisch. Spätere Predigten aus 1544 und 1545, nach Herkunft und Treue der Überlieferung nicht einwandfrei, zeigen ganz andere Anordnung als S. Die von Buchwald herausgegebene Predigt über 3_{13}ff. aus 1539 weiset auch nur dürftige Anklänge an S auf.

So können wir in S auch nicht Notizen zu Predigten oder hier zu lang dort zu kurz geratene und durch ungeschickte Einschaltungen (Anderer) erweiterte Nachschriften von Predigten Luthers sehen. Es wird hiernach ein Doppeltes zu behaupten sein:

Erstens, S ist nach seiner ganzen Beschaffenheit nicht geeignet, die Meinung zu begründen, dass es aus Anlass (als Notizen zu, oder Nachschrift von) einer Vorlesung oder Predigtreihe über I Joh. durch Luther entstanden sei. Damit sind wir der Nötigung überhoben, nach einem Jahre und einem Anlass für solche Predigten oder Vorlesungen zu suchen. Dass dies durch den Mangel jeder sonstigen Notiz, ja durch die Schwierigkeit einer Einordnung in die Chronologie der Schriften Luthers noch nahegelegt werde, zeigten wir am Eingange unserer Untersuchung.

Zweitens, mag S einige Gedanken Luthers aufgenommen und verarbeitet haben, ja mögen dieser viel mehr sein, als wir noch nachzuweisen im Stande sind, die leitenden Grundgedanken und die characteristischen Auslegungen in S sind nicht von Luther. S ist somit ungeeignet, für die Theologie Luthers herangezogen zu werden, lehrt Luther als Exegeten nicht kennen und kommt für Luthers Leben und Arbeiten nicht in Betracht. Diese Schrift ist darum von einer kritischen Gesammtausgabe der Werke Luthers auszuschliessen und rücksichtlich unsrer feststehenden Behauptung, Luther verwerfe das Komma Johanneum, kann es beim Alten bleiben.

Wir brauchen bei dem negativen Resultat, wichtige Bedenken sprächen gegen die Abfassung von S durch Luther,

1) z. B. Zeichen Jonae S 1195 u. 1202 = Erl.[2] Bd. 19, 314; rex facierum vom Antichrist S 1122 = Erl. 19, 317.

nicht stehen zu bleiben. Es finden sich für die Kritik Handhaben, welche den Charakter der Schrift zu bestimmen ermöglichen, ja auf einen bestimmten Verfasser raten lassen.

Zunächst fällt — vom Komma Johanneum wieder abgesehen — der stark antinomistische Ton auf. Äusserungen nach dem Geschmack des Joh. Agricola sind nicht beiläufig, sondern geflissentlich angebracht. S. 1134—36 ist die Verbindung zwischen I. Joh. c. 2 und c. 3 durch einen Artikel von der Busse gemacht. So sehr Agricola auch auf Luthers mit ihm übereinstimmende Wendungen sich berief, was wir hier lesen, geht über Luther hinaus. »Auf die Weise hat Chr. Busse gepredigt, die Apostel aber haben zugleich auf den gewiesen, der die Busse in uns wirken muss: Thut Busse, denn das Himmelreich u. s. w. (Matth. 4 17). Dergleichen Sprache hat das Gesetz und die Propheten nicht geführet; die haben keine solche Bewegursache[1]) hinzugefüget. Sie schrecken hingegen mit allerhand Drohungen und sagen: wenn du thust, was Gott befohlen hat, so wird er dir gnädig sein, wo nicht, so wird er dich strafen. Dergleichen thun auch die Propheten . . . Nur allein das Evangelium füget die rechte Ursache hinzu. Das Gesetz sagt von weiter nichts als von Busse, das Ev. aber füget diese Ursache hinzu Luc. 24 26: Musste nicht Christus . . . damit Busse und Vergebung der Sünden in seinem Namen . . . gepredigt werden möchte. Das ist die rechte Ursache, die uns ein Wohlgefallen daraus machet, fromm zu sein und unser Herz ändern zu lassen »denn das Himmelreich ist herbeigekommen«. Diese Ursache machet uns bussfertig, tröstet uns aber auch mit der Vergebung der Sünden. Das kann und mag das Gesetz nicht thun, es erteilet keinen Trost . . . . . . Die

1) In Luthers Sermon (Erl.[2] 19 S. 361) über Joh. 1 29 heisst es zwar auch: »Poenitentiae praedicatio est causa, dass uns gelüste, anders und fromm zu werden. Der Herr kompt est causa, Matthäi 3: poenitentiam agite, quoniam appropinquavit regnum coelorum. Wenn die Ursache dahinten bliebe, so würde niemand frömmer werden. Ohne die Ursach ist diese Predig nichts denn ein Gesetz u. s. w.« Aber die Aufzeichnung ist hier auch durch Agricola gefärbt, s. Kawerau in Zeitschr. f. Kirchengesch. V, 502 fg.

Laster müssen allerdings bestraft werden. »Denn Gottes Zorn wird vom Himmel offenbar über alles ungerechte Wesen«, Röm. 1 18. Aber das Evangelium weiset allein die Vergebung der Sünden an. Halt das Herz gegen das Evangelium, so wirst du Busse thun. Zum Exempel die Worte Christi Matth. 11 28 sind ein lauteres Evangelium«. S. 1168: »Gewiss, eine seltsame Rede, dass es Gottes Gebot sei, zu glauben. So redet das Gesetz nicht, so urteilet auch nicht die Vernunft sondern verwirft vielmehr das Evangelium. Denn der h. Geist straft im Evangelio die Welt um der Sünde willen, dass sie nicht glauben« (Joh. 16). Im Anschluss hieran auf S. 1089: »Die Verkündigung des Evangelii strafet die Welt wegen der Sünde und vermahnet zur Busse. In seinem Lichte sehen wir das Licht«. Ich übergehe Äusserungen wie S. 1192 und 1200. Bedeutsam ist aber, dass S 1170 bei Col. 2 14 die »Handschrift« auf das Gewissen zieht. — S 1194: Wer Christum bekennt, der bekennt zuvörderst die Ursache, warum er in die Welt gekommen ist, nehmlich, dass wir nicht durch eigene Werke noch aus eigenen Kräften ... versöhnt und zu Gnaden angenommen werden müssen. Wer ferner dieses bekennt, der thut Busse ... Den Urheber der »minorischen« Sekte (s. Kawerau, Agricola S. 165) könnte man heraushören S 1219: In wessen Herzen ein himmlischer Sinn und geistliche Gedanken gewirket worden, wer an Gott gläubig worden, der ist aus Gott geboren. Mit dem maiore hats also seine Richtigkeit; aber es fehlet am minore oder an der Erfahrung dieser Wahrheit. Das ist, wenn du dein Herz prüfest und dagegen hältst, so wirst du finden, dass es nicht so beschaffen sei. Daher ist nun Busse und Gebet nötig.

Jeder Kenner des Joh. Agricola weiss, dass derselbe in seinen Schriften immer wieder eine ziemlich eng begrenzte Zahl von Bibelstellen zum Schriftbeweis für seine Lehre von Gesetz und Evangelium verwendet. Dieselben Stellen kehren auch in S in denselben Gedankenverbindungen wieder. Wir versuchen eine Zusammenstellung: Ps. 42 12 (S. 1095. 1205); Matth. 4 17 (1134); Matth. 11 5 (1135); Matth. 11 28 (1136); Luk. 24 26 (S. 1134); Röm. 1 18 (1136); 2 6 ff. (1169); 4 15

(1116; 1088); 8_{31}ff.; 12_{1} (1135). Der Umkreis dieser Stellen ist dem Antinomer so geläufig, dass wir bei jeder Erörterung über Gesetz und Evangelium auf ihn stossen. Ein zweiter bei Agricola festgefügter Gedankencomplex ist bei dem Lehrstück vom christlichen Leben auch in S sofort erkennbar. Mit Recht hat Kawerau behauptet, Agricola beschränke die christliche Ethik in bedenklicher Weise fast nur auf die Nächstenliebe. Nun wäre es nicht auffallend, wenn in der Erklärung eines Briefes, der so stark die Nächstenliebe treibt, S überaus häufig auf diesen Punkt zurückkommt, wie es geschieht. Aber bei der Nächstenliebe wird die Feindesliebe alsbald hervorgekehrt. Von der Kraftstelle Galat. 6_{2} aus kommt S 1101 und 1214 schon zu dieser Forderung. Weiter s. S 1163ff. 1179; 1201: Wie komme ich dazu, dass ich diejenigen liebe, die auch wohl meine Feinde sind? Antwort: das richtet die Liebe Gottes aus, die macht, dass ich an andern eben das thue, was Gott an mir erwiesen hat. Das heisset Eingehen und Ausgehen bei Gott. Zumeist citiert Agricola dabei Matth. 5_{44} und Röm. 5_{8}: beides thut er auch in S.

Im Zusammenhange hiermit steht die stete Forderung Agricolas, der Christ müsse auf das Recht verzichten. So schon S 1103—4 in der verworrenen Aufzählung dessen, was Fleisch und Blut gegen die Bruderliebe einwenden. S 1166: Ich wollte es wohl hinausführen, es möchte aber Hader werden, ich will es lassen fahren. Er mag ihn wohl beschicken mit Zweien oder Dreien ... Will er sich nicht geben, der lasse Recht fahren. Ebenso S 1209. Hiermit vgl. in den Summarien S. 307^{a}: Sollte ich alles leiden? (wo auch »die humano«, wie in S 1165). Hier gilt weichen und nicht hadern, S 1209.

Von beliebten Gedankengängen Agricolas stossen in S auf: S. 1123—25: »Sollten denn so viel heilige Leute geirret haben?« lauft parallel [1]) mit der Erörterung in den Summarien (Förstemann, n. Urkundenb. S. 308^{b}): Sollte die Kirche so

1) Freilich findet sich die Redewendung auch bei Luther und zwar in der Vorlesung zum I. Johbrf.

lange Zeit her geirrt haben u. s. w. — Ex actis saepe iteratis fit habitus (S. 1097 u. a,) findet sich sonst oft. Die häufige Erwähnung der Certamina spiritualia (Summarien, Verzeichnis was er bis jetzt gelehret habe, u. o.), des Schalksauges (S 1112 u. o.), des Argwohns, der Gunst oder Ungunst an Fürstenhöfen, des Nutzens der Erziehung, die Einführung von logischen oder rhetorischen Kategorien mit »wie die philosophi, die Schulmänner, die dialectici, die rhetorici reden« — das alles sind sichere Spuren, die den Leser von S sofort an die andern Schriften Agricolas erinnern. Während aus Luthers Rede viel häufiger geistliche und weltliche Erfahrung spricht, prunkt der Magister von Eisleben gern mit seiner Belesenheit, die freilich achtungswert war. Dadurch wird der Eindruck des Geistlichen sofort verwischt; während Luthers Schriften immer den hohen sittlichen und religiösen Ernst zu wahren wissen, hören wir hier einen Schulmeister.

Auch die häufige Berufung auf Terentius ist bedeutsam: S 1149 u. o.

Überhaupt erscheint auch in dieser Abhandlung Agricola als der »Citator«, wie er bekannt und berüchtigt war. Wir finden in Luthers exegetischen und homiletischen Arbeiten genug Citate aus Kirchenschriftstellern, aber so gehäuft wie hier doch nirgend. Neben Terentius, Cicero, Epicur, Homer, Virgil, werden Augustinus (de natura et gratia, de catechizandis rudibus, de merit. et remiss. u. a. 9mal) Hilarius (4mal) Hieronymus (oft) Cyprian, Bernhard, Martyrerakten, Heiligenlegenden, Tauler (S. 1126) die »deutsche Theologie« (S. 1164), Oecolampadius, Erasmus (3mal) Wesel angeführt[1]). Wie aus Agricolas Schriften, namentlich aus den Sprüchwörtersammlungen sich ersehen lässt, war dieser Mann in der deutschen Literatur sehr bewandert, so dass die Citate aus Tauler nicht übel stimmen. Ja S. 1156 findet sich: »Denen aber, die kein Gefühl mehr haben, ist diese Lehre nichts nütze. Denen dienet Dieterich von Bern«.

Agricolas Schriften zeigen, wie er bei dem Citat einer

1) Im Ganzen über 70 Citate dieser Art.

Bibelstelle sofort an das Zergliedern derselben geht, wie wenn er sie katechetisch oder homiletisch bearbeiten sollte. Das mag dort noch hingehen, wo er den zu erklärenden Johannistext vornimmt, aber bei einem gelegentlichen Schriftcitat erweckt es den Eindruck einer Breite, die Luther fremd ist. In S tritt dies nun besonders hervor. Er kommt vom Hundertsten aufs Tausendste. Die grossen oben nachgewiesenen Einschaltungen beweisen dies am meisten. Aber auch sonst ist der Schriftbeweis missbraucht. S 1097 ist das Heranziehen des Psalmes (16) »Michtam oder ein güldenes Kleinod« ebenso müssig wie S 1155 das gleiche Citat. Schlimmer, dass dabei jedesmal der vierfache Weg der Glückseligkeit (Gerechtigkeit) und zwar an den beiden Stellen ausführlich dargelegt wird. Wie Agricola es fertig bringt, unter dieselbe Kategorie ganz disparates zu bringen (z. B. in den Summarien alle Evangelien des Sommerhalbjahrs unter den Gesichtspunkt, es werde Gottes Zorn über alle Verächter des Evangeliums geoffenbart), so ist auch S ein Muster dieses Verfahrens. Wie müssig ist die quaestio aus Bonaventura S 1212 bei dem »Aus Gott geboren!« Hierzu übrigens Cordatus, Tagebuch nr. 935.

Eine weitere Eigentümlichkeit des Eisleben ist das Streben nach einer, modern geredet, biblisch-theologischen Bearbeitung neutestamentlicher Hauptbegriffe. Dabei fängt er es freilich recht ungeschickt an. Redet Johannes von der Heiligung, so kommt S auf andere Begriffe, die hiermit nicht zusammenhängen, bei *κοινωνία* wird ausgiebig auch von der »Erbauung« gehandelt (S 1089), erwähnt Johannes den Willen Gottes, so erörtert S 1120 alsbald an I Thess. 4 die drei Punkte, auf die sich der Wille Gottes richtet, wobei v. 13 den dritten Punkt (das Kreuz der Christen) abgeben muss. Aber in manchen Stücken ist S hierbei glücklich und findet das paulinische Wort für den johanneischen Ausdruck, z. B. S 1087 u. 1126 *πληροφορία* für »Salbung«. Zu I Joh. 1_8 werden die *ἀπηλγηκότες* S. 1094 u. 1149 herangezogen, S 1147 wird zwischen *καθαρίζω* und *ἁγνίζω*, S 1154 zwischen *ἁμαρτία* und *ἀνομία* unterschieden (cfr. S 1245).

Man kann auch beobachten, wie Agricola halb unvermerkt

halb geflissentlich auf die Schriftstellen einlenkt, die er im enggeschlossenen Kreis seines Schriftbeweises mit Vorliebe verwendet (s. o.). Den Begriff »wandeln« bei Johannes setzt S 1101 = was uns Gott gegeben hat, unsern Brüdern zum Dienste darstellen; hierbei kommt er alsbald auf Gal. 6 2 und sieht damit einen canon poenitentiae gegeben; mit der Feindesliebe schliesst er die Erörterung. Dieselbe Erscheinung bieten andere Schriften Agricolas auch.

Es ist längst beobachtet worden, wie Agricola, ein Herausgeber mehrerer Sprüchwörtersammlungen, in seinen Schriften noch häufiger als Luther das deutsche Sprüchwort verwendet. Kawerau hat mit Recht angenommen, dass Luther, obwohl er die Derbheiten in jenen Sammlungen Agricolas tadelt, doch die letzteren benützt habe. S zeigt auch für eine Arbeit Luthers eine unverhältnismässig hohe Anzahl Sprüchwörter. Unter ihnen treffen wir solche, die bei dem Reformator sonst nicht gangbar oder selten sind. Sollte er hier gerade fleissiger als sonst Agricola ausgebeutet haben? S 1241: »Ist der Knittel bei dem Hunde, so bleibt er bei dem Hause und wehrt den Wölfen = Kawerau, Agr. S. 139. — S 1105: Wenn man dem Kinde seinen Willen lässet, so weinet es nicht. — S 1165: Freunde in der Not gehen viel auf ein Lot. — S 1221: so kommst du aus dem Regen in die Dachtraufe. — S 1221: Wenn Gott einem einen Jahrmarkt schenkt, so lasst ihn darob fröhlich sein. — S 1111: Bei dem Stabe ist gut springen. — Liebes Kind, denk auf den alten Mann, S 1110 u. 1111. — Einen Pfennig zweimal umkehren, ehe sie ihn ausgeben, 1114. — Ein Paternoster am Hals und einen Schalk im Herzen, S. 1124. — Wer seinen Feind spart, der baut sich selbst das Unglück, S. 1138. — Mit dem Judenspiess rennen, S. 1150. — Wer etwa unser S liest, dann die Summarien Agricolas vornimmt und darauf zu dessen Sprüchwörtersammlungen greift, der wird alsbald inne, von wem S das meiste habe. Allerdings stösst ihm aber auch die Eitelkeit auf, mit welcher Agricola nach solchen sprüchwörtlichen Redewendungen hascht.

Ähnlich den katechetischen Arbeiten Agricolas aus der Zeit seines Wirkens zu Eisleben ist S in dem häufigen Zer-

gliedern der Erklärungen zu praktischen Zwecken: »Der schöne Spruch (5 14) erinnert uns, vom Gebet zu handeln und zu zeigen, 1. was das Gebet sei, 2. wie mancherlei das Gebet sei, 3. wie man beten und nicht beten solle, 4. in wiefern wir von Gott erhöret werden, 5. von einer doppelten Sünde, eine zum Tode, die andere nicht zum Tode«. Ähnliches oft. Die didaktische Kunst des Eislebener Katecheten zeigt sich in zahlreichen Gleichnissen und Beispielen, die er vorbringt. S 1139: (Mit Gott — Christus — dem Menschen:) Wie wenn ich zu einem Mann komme, den ich an sich nicht kenne, wohl aber seinen Sohn, und sage zum Vater, dass ich seinen Sohn kenne, so spricht er: wohl, so will ich dir auch wohlthun (wiederholt S. 1195). S 1128: die drei Versuchungen mit drei Raubschiffen verglichen.

Aus diesem Drang Agricolas, volkstümlich zu reden, haben sich dann bei ihm auch, wie man längst bemerkt hat, Geschmacklosigkeiten entwickelt. Neben dem schon Angeführten nenne ich aus S 1138: duo ubera, zwei Flaschen mit Milch; S 1107: Sie erziehen einen Bösewicht, den sie einmal zum Rabenstein begleiten müssen und der seinen Eltern die Nasen abbeïsset; S 1204 (der Vergleich der vollen Liebe Gottes): Eine Kuh will vom Kalbe ausgesogen sein; wenn das Kalb ihre Euter mit grosser Begierde anfällt, so schlägt sie nicht; ja sie locket.... S 1201: Es wird ja nicht besser, man schlage denn hinten mit der Schüppe zu. — S 1248: Der in des Vaters Schooss ist, der hat es uns geoffenbaret, des Vaters Sprache verdolmetschet. Des Vaters Sprache ist kauderwelsch, es kann ihn niemand verstehen, aber der Sohn hat es uns ausgeleget. Das Wort »kauderwelsch« stammt nicht vom Übersetzer sondern gehört zu dem häufig eingesprengten Deutsch, welches Walch hat fett drucken lassen. II Petr. 2 22 zu citieren, ist S 1164 wie Summarien 303 a-b eine liebe Untugend Agricolas.

So werden wir Agricola als Verfasser von S anzusehen haben. Wir thun ihm kein Unrecht. Hat er einst 21 Predigten Luthers mit seinen eigenen Gedanken ganz durchsetzt (s. oben Anmerk. S. 40), so konnte er auch sehr wohl Luthers

Schriften ausplündern und die seinigen dazu, um den I. Johbrf. praktisch-theologisch auszulegen. Mit den genannten Predigten (P, die Seitenzahlen nach der Erlang. Ausgabe, 2. Aufl. Bd. 19) hat S über das schon gelegentlich Erwähnte hinaus so viel Berührungspunkte, dass wir aus der Vergleichung uns ein Bild machen können, wie Agricola bei seiner Arbeit verfuhr: S 1089 = P 331: Christus für seinen geistlichen Bau wie ein Eckstein, an dem die Lastwagen müssen zurückeprallen. P 346: zween Adam ... Diese sind einander gleich in propagatione, dissimilitudo in modo propagationis. Sie haben beide etwas auf die Leute geerbt, aber ungleich in der Weise = S 1093: Ein jeglicher hat nun etwas in die Welt eingeführt, und sie sind in Ansehung der Fortpflanzung und Mitteilung einander gleich, in Ansehung der Art aber sich sehr ungleich. — S 1110 und wiederholt 1249: die Seele (eine Weile) auf den Rücken nehmen (dem Rücken tragen) = P 324: Wer will Handel treiben, der hänge die Seele eine Weile an die Hand. — S 1122 und noch besser 1220 = P 323: Man sol erbeiten, als wollte man ewig leben und doch also gesinnet sein, als sollten wir diese Stunde sterben. — S 1137 = P 331: »Es sind alle Prediger nichts mehr denn die Hand, die den Weg weiset ... Sie sind die Leute nicht, die da sollen jemand fromm machen; Gott thut das alleine«. Hier hat S nachdrücklicher: eine statua mercurialis sei, eine Hand am Weg, die den Reisenden den Weg weiset (so das Original, nicht der Übersetzer). — S 1177: »Sie lassen den Esel gehen und thun nach seiner Art« (Original) ist im Zusammenhange der Stelle ganz unverständlich, erhält aber volles Licht durch P 349: Also ging es dem elenden Gewissen. Denn es sahe einen König in dem güldenen Saal sitzen, der ruft ihm, und es setzt sich auf einen Esel und durfte nicht auf dem Esel zu dem Könige. Der König sagt: komm. Als sie nun mitten auf den goldnen Saal kompt, macht sich der Esel unrein ... da spricht der König: Lass du den Esel gehen, er thut was seine Art ist; ich habe mit dir zu schicken u. s. w. — Die Forderungen christlichen Wandels werden als canon poenitentiae bezeichnet S 1101 und 1148 ff.

(hier ausführlich die neun canones poenitentiae aus dem vierten Kapitel des Epheserbriefes). Dem entspricht P 309 »die Bussregel, die mehr thut denn zwanzig Moses oder tausend Pönitenzbücher des Papsts« und P 324 »hie haben wir nichts denn lauter Canones poenitentiae«. — Das in S besonders häufig vorkommende Scriptura loquitur de fieri et non in facto esse (S. 1162. 1163. 1220 cfr. 1155: die Weltweisen machen einen Unterschied unter est et fieri) hat seine Parallele an P 350: also ist es im fieri, und 339: es stehet im fieri. Die Übereinstimmung geht bis auf bestimmte Redewendungen, z. B. S 1240: »Gott kann wohl einen Strohhalm so schwer machen als einen Centner und wieder einen Centner so leicht als einen Strohhalm« stimmt zu P 341: Gott kann einen Strohhalm so schwer machen, als hundert Centner Blei. Und bei einem »Viel-Citator« werden denn auch die Citate wiederkehren, wie das spes in fundo P 340 = S 1160 u. a.; das Zeichen Jonae; Antonius und der Gerber S 1216 = P 380; Hilarius über das Geschmäcklein oder Fünklein P 339 (350) = S 1207. Dazu die vielen Stellen in beiden Schriften, die von der Feindesliebe und dem Verzicht auf das gute Recht zugunsten der Sanftmut handeln.

Es bleibt nur noch zu fragen, zu welchem Zwecke sich Agricola diese Collectaneen angelegt habe. Entstanden sie in den Jahren, wohin die Erwähnung bestimmter Zeitereignisse sie weist, also um 1531, so haben sie ein Seitenstück an »In Epistolam Pauli ad Titum Scholia«, die 1530 erschienen. In dem Hervorheben der religiösen Grundbegriffe, der Vorliebe für Begriffsbestimmungen, Zergliederungen, Parallelen aus andern biblischen Büchern, dem reichlichen Gebrauche von Sprüchwörtern könnte man Anzeichen sehen, dass Agricola sich mit S eine Präparation für Lehrvorträge über den I. Johbrf. in der Schule zu Eisleben schuf; vielleicht hegte er den Plan, dieselbe auch als »Scholia in ep. Johannis« später herauszugeben.

Indes glaube ich Spuren zu finden, dass Agricola noch nachträglich an S gearbeitet habe. Zu S. 1087 bemerkt Walch, dass ein paar Zeilen im Manuscript wegen verblasster

Tinte nicht zu entziffern waren. Sollte das nicht ein mit anderer, schlechterer Tinte zu anderer Zeit gemachter Nachtrag sein? Die Schweisskrankheit erscheint S. 1235 unter den Landplagen neben Theuerung und Brandschatzung, dass ihr erstes Auftreten noch nicht lange vorbei sein kann. Der Satz auf S. 1139: »Es ist ganz offenbar, dass der Churfürst von Sachsen nie etwas wider Ehre gehandelt habe; aber weil er Christum bekennet, so ist er verworfen und vieler Gefahr unterworfen« könnte ja schon aus c. 1531 stammen, ist jedenfalls nach 1546 nicht verständlich, da Agricola gegen die Schmalkaldener stand und man in Berlin über den Sieg des Kaisers jubelte. Für die Zeit vor 1540 spricht auch, dass Agricola mit »Bearbeitung« jener 21 Predigten um 1357 ein gleiches beging wie bei S, während wir von einer ähnlichen Thätigkeit während der Zeit in Berlin nichts wissen. Dafür gab er eine Auslegung v. I Joh. 3 19 als *Ἀγών* 1554, die handschriftlich in Berlin liegt und vielleicht mit **S** zusammenhängt. Ich kann diese Frage hier nicht verfolgen. Wenn Agricola in den letzten Lebensjahren sich mit dem Gedanken trug, über I. Johbrf. zu predigen (Kawerau, Agr. S. 332), so sind in **S** nicht etwa die damals zu diesem Zwecke gemachten Entwürfe zu suchen; wohl aber ist anzunehmen, dass der alte kranke Mann sich diese Texte um so lieber vornahm, als er schon Vorarbeiten hierzu aus früheren Jahren hatte; man kehrt nach dem Sprüchwort gern zur alten Liebe zurück.

Wie ist nun aber jenes Selbstcitat Luthers S. 1182 in die Schrift gekommen? Denn gerade dieser Umstand wird Walch's Urteil am meisten bestimmt haben. Nach unsern Ausführungen ist nicht daran zu denken, dass eine eigenhändige Schrift Luthers vorgelegen haben kann. So fragt es sich, ob das Original Agricolas oder eine Abschrift davon dem Hallenser Übersetzer Rambach oder Walch selber zu Gesicht gekommen ist. Letzterer sagt nirgends, wo das Manuskript aufgetaucht sei [1]). War das Original zur Hand, so wäre es

1) Man müsste auf Jena oder Halle (Marienbibliothek) als jetzigen Aufenthaltsort raten. Das Manuscript scheint aber untergegangen zu

unverzeihliche Willkür Rambachs gewesen, die Worte der Vorlage (etwa: vid. duo scripta: I. Heerpredigt ..... II. Postill. in festo Joh. Bapt.) in Voreingenommenheit für die Verfasserschaft Luthers mit der Wendung wiederzugeben: »Von diesem Spruch kann aus zwo Stellen meiner Schriften eine Erklärung nachgelesen werden«. Auf S. 1192 hat er aber das Citat einfach als Parenthese eingeführt: »(Siehe die Erklärung über die Epistel an die Galater)«. Hier hat also die Vorlage nur etwa »vid. Comment. in ep. ad Galatas« ohne ein »meum« oder »Lutheri« gehabt. So also auf S. 1182 vielleicht ebenfalls. Andererseits giebt uns die oben besprochene Thatsache, dass Agricola 21 Predigten Luthers ruhig mit eigenen Ergüssen vermengt und dann doch als Luthers Predigten bezeichnet hat, ein Recht, den Magister Eisleben zu verdächtigen, er habe für seine mühsam aus Eigenem und Fremden zusammengebrachte Präparation zum I Johbrf. Luther als Verfasser dadurch kennzeichnen wollen, dass er den Reformator mit einem Selbstcitat einführte. Aber warum redet er dann S. 1229 so objectiv von denen, »die keinen Unterschied zwischen Luthers und Oecolampadii Schriften finden?« Und wozu dies Spiel, wenn er die Arbeit nur für sich machte? Wollte er sie aber veröffentlichen (man nehme an, lange nach Luthers Tode), warum mengte er, der ohnehin bei den Lutheranern Verdächtige, so viel von seinem Antinomismus bei? So wird doch Agricola seine Sammlung bona fide gemacht und erst das Ungeschick eines Andern Luther als Verfasser hineingebracht haben [1]).

Wenn auf S. 1087 einige Zeilen ausfielen »sonderlich wegen der verblassten Tinte«, so wäre gegen unsere Annahme, dies zeuge für ein Original, in welchem einige Zeilen, später nachgetragen, wegen schlechterer Tinte mehr verblasst waren, immerhin es möglich, dass S in einem Zuge geschrieben nur gerade an dieser Stelle mehr gelitten habe. Es würde S

sein. Könnte Kawerau, Agricola S. 230 n. 3 auf die Spur führen, wonach Homeliae Islebii in Halle liegen?

1) Ob die Arbeit des Naogeorgus (Kirchmair) über 1. Johbr. zu S eine Beziehung hat, kann ich vor der Hand nicht sagen.

dann eine Abschrift sein. Der Verfertiger derselben konnte im guten Glauben, eine Lutherschrift vor sich zu haben, aus dem Citat »vide I. Heerpredigt... II. Postille..« ein Selbstcitat Luthers machen. In diesem Falle wäre Agricola vom Verdachte der Fälschung befreit und Walch-Rambach hätten nur die Züge der Handschrift irrig für die Luthers angesehen.

Zur paulinischen Theodicee

(Röm. 9—11).

Von **Ernst Kühl**, Königsberg.

Vor Kurzem hat Beyschlag seine biblisch-theologische Abhandlung über die paulinische Theodicee (Röm. 9—11), welche 1868 zum ersten Mal erschienen war, unverändert nach Form und Inhalt nochmals ausgehen lassen. Er hat von der gesammten theologischen Arbeit der letzten drei Decennien keine Notiz nehmen zu müssen gemeint, obwohl sie doch an diesem »berühmtesten und tiefgreifendsten Räthsel des paulinischen Lehrbegriffes, welches zugleich ein Hauptproblem des christlichen Denkens überhaupt ist«, keineswegs unachtsam vorübergegangen ist. Andererseits beklagt er sich in seinem Vorwort darüber, dass sich die von ihm dargebotene »neue und befriedigende« Lösung des Problems nicht vieler öffentlicher Beachtung zu erfreuen gehabt habe. Woraus lässt sich das erklären?

Nach Beyschlags Auffassung ist in der ganzen Abhandlung des Apostels von einem Verhalten Gottes die Rede, das in der Zeit, in der Geschichte, seine Ursachen, wie seine Wirkungen hat, nicht von einem überzeitlichen, sondern von einem innergeschichtlichen, weltregimentlichen Thun Gottes; damit sei der Schlüssel auch zu allen Schwierigkeiten des neunten Kapitels gefunden (S. 26). Indem der Gedankengang des Apostels sich auf dem Gebiet der Geschichte bewegt, setzt er selbstverständlich auch die

Realität der menschlichen F r e i h e i t voraus (S. 62). Der weltgeschichtliche, weltregimentliche Wille Gottes hat die menschliche Freiheit zum wesentlichen Material seiner Verwirklichung und umgekehrt: wie in die göttliche Weltregierung überall die menschliche Freiheit eingerechnet erscheint, so erscheint in die freiheitliche menschliche Entwicklung die Idee des Verhängnisses, d. h. des göttlichen Bestimmtwerdens dieser Entwicklung eingerechnet. Das geschichtlich erzeugte und das göttlich gewollte Verhängniss sind identisch; denn der freie Wille Gottes, das immanente Gesetz der Welt- und Reichsgeschichte, ist identisch mit der sittlichen Weltordnung, welche alle menschliche Freithätigkeit umfasst und durchdringt und nicht nur trotz derselben, sondern vielmehr mittelst ihrer, sie sei eine gute oder böse, sich in der Weltgeschichte vollzieht. Nur scheinbar ist in Röm. 9 der menschlichen Freiheit nichts vorbehalten, in Wahrheit ist sie in den göttlichen Weltregierungswillen so vollständig aufgenommen und eingerechnet, dass von einem Vorbehalt für sie gar nicht erst die Rede sein konnte (S. 74ff.).

Es ist nicht zu leugnen, dass diese Lösung des Problems etwas Bestechendes hat. Denn wenn man die Richtigkeit dieser Sätze zugiebt, dann bietet Röm. 9—11 eine einheitliche, lückenlose und widerspruchslose Gedankenfolge dar, die sich von einem bestimmten theologischen Standpunkt aus um so eher dogmatisch verwerthen lässt, als Beyschlag in seiner biblisch-theologischen Untersuchung »mit gutem Bewusstsein« die Methode befolgt hat, die in unsern Kapiteln enthaltenen Schriftgedanken »nicht nur in ihrer zeitlich und örtlich bedingten Gestalt an einander zu reihen, sondern sie aus der Hülle derselben zu lösen, sie ins Allgemeingiltige zu übersetzen und so als bleibenden christlichen Lehrgehalt darzustellen«.

Das Originelle an diesem Lösungsversuch ist stets erkannt und anerkannt worden, für befriedigend hat man ihn nicht gehalten und nicht halten können, weil er sich in offenbarem Widerspruch zu den unzweideutigen Aussagen des neunten Kapitels setzt, die im Anschluss an die letzten Aus-

führungen des achten Kapitels (8 28 ff.) unzweifelhaft von einer freien göttlichen Vorausbestimmung reden, welche nicht in der Geschichte ihre Ursachen hat. Es klingt übrigens wie ein Zugeständniss, dass er dem Text des neunten Kapitels nicht ganz gerecht werden könne, wenn Beyschlag zu 9 21. 22 die Bemerkung macht, dass der Gedanke des Apostels, den er in diesen Versen ausdrücke, nur relative Wahrheit habe, nicht absolute; der Apostel habe ihm auch nicht mehr zugeschrieben. Er stelle hier den abstracten Standpunkt absoluter Machtvollkommenheit nur auf, um den mit der Weltregierung hadernden Menschen in die gebührende Demuth zurückzuweisen; dann aber breite er die thatsächliche Wahrheit, die wirkliche Weltregierung vor uns aus u. s. w.

Nach den Resultaten der Untersuchung Beyschlags ist zu erwarten, dass er besonders energisch gegen die calvinische Ausdeutung der Kapitel Front macht. In der That lautet sein Urtheil über Calvin sehr schroff: nicht aus exegetischen Gründen sei dem grossen romanischen Reformator seine Prädestinationslehre entsprungen, sondern aus voreiliger Dogmatisirung des ihm mit höchster, aber einseitiger Energie innewohnenden religiösen Gefühls, des Bewusstseins absoluter Abhängigkeit von Gottes Allmacht und Gnade; und es sei geradezu kläglich anzusehen, mit welchen Künsten der grosse Schriftausleger sich den von ihm wohl empfundenen Schwierigkeiten gegenüber zu helfen suche (S. 6. 9). Danach darf es uns auch nicht Wunder nehmen, dass Beyschlag durch die Abhandlung von K. Müller [1]), welcher zwar die reformirte Lehre von der doppelten Prädestination ohne genügenden Grund verwirft, im Übrigen aber doch wesentlich von calvinischen Gedankengängen abhängig ist, sich sein Concept nicht hat verrücken lassen.

Auch Müller findet in unsern Kapiteln einen einheitlichen, in sich abgeschlossenen Gedankenkreis; und obwohl er es in

---

1) Die göttliche Zuvorersehung und Erwählung in ihrer Bedeutung für den Heilsstand des einzelnen Gläubigen nach dem Evangelium des Paulus, Halle 1892.

der Untersuchung der paulinischen Lehre vom Heilsrath für richtig erachtet, vorerst von Röm. 9 keinen Gebrauch zu machen, ist er doch in allen seinen Ausführungen über die Prädestinationslehre des Paulus sichtlich durch die Aussagen dieses Kapitels bestimmt, welche er in directem Gegensatz zu Beyschlag straff prädestinatianisch deutet. Aber wenn er Calvin gegen Beyschlags oben erwähntes Urtheil, das er für unrichtig erklärt, in Schutz nimmt, so ist es doppelt auffällig, dass er genau dieselbe Methode der Untersuchung mit vollem Bewusstsein (vgl. S. 2) einschlägt, welche Beyschlag an Calvin tadelt. Der Standpunkt der bloss unbefangenen und rein geschichtlichen Betrachtung reiche keine rechte Ausrüstung dar für das Verständniss dieses Lehrstückes der Erwählung, welches in besonderem Sinne sich allein dem Glauben erschliesse; aus evangelischen Gedankengängen heraus sei die Frage zu stellen u. s. w. Wie gefährlich eine solche an die Untersuchung herangebrachte Voraussetzung werden kann, zeigt sich denn auch beispielsweise an der Art, wie er die ihm trotz seiner im Übrigen reformirten Anschauung missliebigen, harten Aussagen des Paulus über die reprobatio in Kap. 9 zu beseitigen sucht. Man müsse annehmen, dass der Apostel nicht endgiltige Lehraussagen thue, sondern in einem Übergangsstadium des Ringens und Fragens sich befinde. Damit verwirkt er sich das Recht, die absolute auf den Einzelnen bezügliche Prädestination in bonam partem, die er aus Kap. 9 herausliest, zum Kanon der Auslegung von Kap. 11 zu machen. Und doch thut er es mit Consequenz, die freilich dahin führt, dass ihm zu wiederholten Malen nichts Anderes übrig bleibt als das sacrificium intellectus. »Weit grösser, heisst es S. 53, ist der Anstoss, welcher sich aus der Thatsache ergiebt, dass in vielen Menschen der Energismus Gottes wegen des Unglaubens unwirksam bleibt. Hier liegt ein vollkommen Unbegreifliches, Widervernünftiges. Nur wenn man diese Thatsache anerkennt, vermag man allen Aussagen des Apostels gerecht zu werden«. Und wo es nach seiner Meinung nicht angeht ein Räthsel zu constatiren, wie in dem Nebeneinander der Aussage einer unaufhebbaren Erwählung und der fort-

gesetzten Warnung vor Abfall, da greift er zu der Auskunft: der Abfall eines Christen sei dann ein Beweis dafür, dass all sein Glaube nur Schein war, dass er nicht zu den Erwählten gehöre (S. 60. 61). Das heisst auf ein wissenschaftliches Verständniss der Frage verzichten oder einen unlösbaren Widerspruch in den Aussagen des Apostels selbst constatiren.

So scheint man nicht zu einem befriedigenden Resultat zu gelangen, wenn man für das religiöse Bewusstsein des Paulus und für die von ihm in unsern Kapiteln gegebene Darstellung die Einheitlichkeit zu wahren sucht. Legt man den Ton auf Kap. 9, so verwickelt man sich bei den Aussagen des Kap. 11 in Widersprüche; — geht man von den unzweideutigen Aussagen des Kap. 11 aus, so scheint man den Sätzen von Kap. 9 nicht gerecht werden zu können. So sind denn also doch wohl diejenigen im Recht, welche sich mit der Auskunft begnügen, es laufen hier zwei verschiedenartige Betrachtungsweisen neben einander her, die mit einander wenn nicht in sachlichem, so doch in formellem Widerspruch stehen, sei es nun, dass Paulus denselben gefühlt habe und die eine Betrachtungsweise deshalb schroff abgebrochen habe, um die andere an ihre Stelle treten zu lassen, sei es, dass ihm der Gegensatz überhaupt nicht als solcher zum Bewusstsein gekommen sei, oder dass er wenigstens kein Bedürfniss empfunden habe, die beiden Seiten der Betrachtung, die ihm gleich geläufig gewesen seien, auszugleichen? Man hat dann für die beiden verschiedenartigen Gesichtspunkte in der Behandlung der Frage die verschiedensten Bezeichnungen bereit: dort theologische — hier anthropologische oder psychologische, dort dogmatische — hier pragmatische, dort absolute, transscendentale — hier menschliche, geschichtliche Betrachtungsweise, dort rede der Theolog — hier der Seelsorger, und was dergleichen Ausdrücke mehr sind, die im letzten Grunde doch alle auf dasselbe hinauslaufen, auf das Zugeständniss nämlich, dass die Beurtheilung und Behandlung der Frage durch den Apostel in unsern Kapiteln nicht einheitlich verlaufe.

Und doch ist diese Annahme für unsere Kapitel, so

können wir von vorn herein urtheilen, im höchsten Grade bedenklich, haben wir es hier doch recht eigentlich mit einer wohldurchdachten und wohlüberlegten religionsphilosophischen, oder denn religionsgeschichtlichen Betrachtung zu thun [1]). Und dabei handelt es sich nicht um eine Frage, die hier zum ersten Mal nur gleichsam zufällig oder gelegentlich den Apostel beschäftigte, sondern um eine Frage, die ihn dauernd im tiefsten Herzen bewegt hat, um die Frage nach dem Schicksal seines geliebten Volkes. Wohl ist es wahr, dass er zu verschiedenen Zeiten verschieden darüber geurtheilt hat; und es wird nie gelingen, das herbe Urtheil, welches er bei Beginn seiner schriftstellerischen Thätigkeit I Thess. 2_{14-16} über Verhalten und Schicksal seiner Stammesgenossen fällte, mit dem Ton, auf welchen die Ausführungen in unsern Kapiteln gestimmt sind, in Einklang zu bringen. Aber soviel dürfen wir doch wohl annehmen, dass er auf jeder Stufe seiner Entwicklung einheitlich darüber gedacht hat, und dass ihm jederzeit ein klares Urtheil über die Ursachen desselben, ein klares Urtheil also auch über die Frage, wieweit göttliches Verhängniss, wieweit menschliche Schuld daran Antheil habe, zu Gebote gestanden hat.

Es ist denn auch in der That ganz unbestreitbar, dass der Apostel sich in der Haupthese, deren Durchführung und Begründung er in diesem Abschnitt unternimmt, vom Anfang bis zum Ende völlig treu bleibt. Der Satz, welchen er gleichsam als Thema an die Spitze der ganzen Erörterung stellt: »Das Verheissungswort Gottes an Israel ist nicht hinfällig geworden«, kehrt der Sache nach in der Mitte wieder: »Gott hat sein Volk nicht verstossen, welches er sich zuvorersehen hat« (11_{2}); und das Ganze klingt in dem noch einmal kurz und grundsatzmässig, ohne jede einschränkende Klausel ausgesprochenen Gedanken aus, dass die Gnadengaben und die Berufung Gottes unwiderruflich seien und dass deshalb Gesammtisrael werde gerettet werden ($11_{26.29}$): — ein harmonischer Dreiklang von Aussagen ohne jeden Missklang oder Nebenton.

1) Vgl. Holtzmann, bibl. Theol. II, S. 171.

Man wird mir entgegenhalten, 11 29 könne nicht ohne Weiteres mit 9 6 in Parallele gestellt werden, weil es inmitten einer ganz neuen, eigenartigen, nur lose und anhangsweise angefügten Gedankenreihe stehe, die erst mit 11 25 beginne. Als ob dem Apostel die Erkenntniss dieses Mysteriums, von dem er redet, erst gekommen wäre, während er Kap. 11 dictirte, und als ob er nicht schon 9 6 und 11 2 mit derselben inneren Klarheit über dieses Mysterium geschrieben hätte! Ich meine vielmehr, 11 25—32 bildet den Schlusspunkt und zugleich den Höhepunkt der ganzen Auseinandersetzung, mit der die Verse organisch zusammengehören. Und es ist ein ganz richtiges Gefühl, von welchem sich K. Müller leiten lässt, wenn er von 11 32 für die Beurtheilung aller drei Kapitel ausgehen will.

In der Auslegung von 11 32 muss ich mich nun allerdings in bestimmtesten Gegensatz zu der landläufigen Auffassung stellen. Die Ausleger sagen gemeinhin, v. 30. 31 werde in v. 32 begründet durch den Hinweis auf die Universalität des Heils. Sie legen also den Accent auf *τοὺς πάντας*. Das liegt nach dem Context durchaus nicht nahe, nach welchem vielmehr selbstverständlich diejenigen Worte einen natürlichen Ton haben und als Hauptbegriffe unserer Aussage anzusehen sind, welche in v. 30. 31 in gehäufter Weise verwendet wurden, deren Verhältniss zu einander den Hauptinhalt jener Verse bildete, und welche deshalb die eigentliche Verbindung zwischen v. 32 und v. 30. 31 herstellen, die Begriffe *ἀπειθεῖν* (*ἀπείθεια*) und *ἐλεεῖν* (*ἔλεος*). Man trifft also den Kernpunkt der Aussage nur dann, wenn man sagt, v. 30. 31 werde in v. 32 begründet durch den Hinweis auf die von Gott beabsichtigte universelle Offenbarung seines Erbarmens, und dabei den Hauptton allein auf den Begriff des Erbarmens legt. Das Princip des Erbarmens sollte nach Gottes Absicht allgemein und unter allen Umständen als Princip des Heils aufrecht erhalten werden; allgemein, d. h. nicht nur bei den Heiden sondern auch bei den Juden. So erklärt sich das doppelte *τοὺς πάντας*, was auf diese Weise wohl einen Nebenton bekommt, aber unter keinen Umständen

den Hauptton hat. Das Heilsprincip des freien Erbarmens Gottes, welches bei den Heiden selbstverständlich in Anwendung kommen musste, weil sie vermöge ihrer ganzen Entwicklung *ἁμαρτωλοί* und *ἀπειθοῦντες* waren, sollte und musste nach Gottes Absicht auch auf die Juden ausgedehnt werden, wenn diese anders zum Heil gelangen wollten. Das Verhältniss der Juden zu den Heiden ist lediglich aus rhetorischen Gründen noch einmal hervorgehoben, weil dadurch das Verhalten Israels und die Art des Verhaltens Gottes gegen Israel klarer hervortrat. v. 30 hat also nur einleitende Bedeutung, und die Aussage zweckt im letzten Grunde doch auf die Juden ab. Dadurch aber, dass der Verfasser in v. 32 nicht, wie man wohl bei der Gegenüberstellung von Juden und Heiden erwarten könnte, *ἀμφοτέρους* sagt (vgl. Beyschlag S. 5), sondern *τοὺς πάντας*, bekommt die Aussage dieses Verses eine Bedeutung, die über den zunächst liegenden concreten Zweck hinausragt. In allen Fällen und unter allen Umständen muss die geschichtliche Entwicklung so verlaufen, dass das göttliche Erbarmen zu seiner Bethätigung gelangt. So wird hier also nur, was für das göttliche Verhalten eine allgemeingiltige und unter allen Umständen zu wahrende Regel ist, unter der Form zum Ausdruck gebracht, wie Gott sie geschichtlich bethätigt hat.

So gedeutet, bilden diese Verse den trefflichsten Abschluss der Abhandlung, indem das im ewigen Wesen Gottes begründete Princip seines Verhaltens in Sachen des Heils noch einmal so klar wie nur irgend möglich herausgestellt wird, und indem der Apostel dabei doch nicht vergisst, welches Räthsel er zu lösen beabsichtigt, dass es die Frage nach dem definitiven Schicksal der Juden, welches durch das Verheissungswort sicher gestellt, durch die gegenwärtige Verstockung des Volkes dagegen wieder in Frage gestellt erschien, ist, die er nach seiner der ganzen Abhandlung vorangestellten These (9 6) zu beantworten versprochen hat. Und die durchaus befriedigende Lösung lautet: ganz Israel wird gerettet werden (v. 26), aber die Errettung wird und muss eine Errettung auf Grund göttlichen Erbarmens allein sein. Die gegenwärtige

Verstockung Israels ist nur das gottgewollte und gottgewirkte Mittel zur Erreichung des Zieles, dass die Errettung Gesammtisraels, wenn sie eintrete, den Charakter unverdienter göttlicher Barmherzigkeit an sich trage. Gott wird Mittel und Wege finden, die Unwandelbarkeit seiner Gnadengaben und seiner Berufung an Gesammtisrael zu erweisen, trotzdem er es vorerst in Ungehorsam verschlossen hat; und er hat Israel in Ungehorsam verfallen lassen, damit das oberste Princip des Heils gewahrt bleibe: Theilnahme am Heil, die nicht durch freies göttliches Erbarmen gewirkt wäre, giebt es nicht und kann es nicht geben.

Wenn nach diesen Ausführungen von Vorherbestimmung mit Bezug auf das definitive Schicksal Israels gesprochen werden darf, so kann das Urtheil nur lauten: Israel ist, und zwar in seiner Gesammtheit, zur Theilnahme am Heil vorherbestimmt; jedoch kann und darf bei der Verwirklichung dieser Vorherbestimmung dem obersten Heilsprincip, der Alleinwirksamkeit der göttlichen Barmherzigkeit zum Heil, kein Abbruch geschehen. Israel wird erst dann in seiner Gesammtheit zum Heil gelangen, wenn es ohne Verletzung jenes Princips geschehen kann.

Ich behaupte nun, 9_{6}ff. und 11_{1}ff. wollen denselben Gedanken zum Ausdruck bringen.

Das ὃν προέγνω 11_{2} bildet eine genaue Parallele zu der κλῆσις θεοῦ 11_{29}. Was schon in dem blossen τὸν λαὸν αὐτοῦ (v. 1) verborgen liegt, wird durch diesen Relativsatz ausdrücklich umschrieben und verstärkt. Gott hat sich dies Volk aus vielen Völkern zu seinem Eigenthumsvolk in besonderem Sinne ausersehen, d. h. er will es als Volk am Heil Antheil nehmen lassen: das προγινώσκειν umfasst das ganze Volk. Dem scheint nun freilich die Verstockung der grossen Masse Israels in der Gegenwart auf das Entschiedenste zu widersprechen. Daher die Frage (11_{1}): Doch nicht etwa verstossen hat Gott sein Volk? Das zu denken ist absurd! Dass er, Paulus selbst, und dass mit ihm eine Reihe seiner Volksgenossen Glieder der christlichen Gemeinde geworden sind, liefert ja den Gegenbeweis gegen die Annahme, dass das Volk Israel

als solches verstossen sei der πρόγνωσις Gottes zuwider. Wenn aber gegenwärtig nur erst ein Bruchtheil des Heils theilhaftig geworden ist, so ist das lediglich eine Folge davon, dass durch die geschichtliche Verwirklichung der göttlichen πρόγνωσις das Princip der göttlichen χάρις nicht aufgehoben werden darf. Auch der Hinweis auf die Geschichte des Elias dient ausschliesslich zur Illustration dieses Gedankens. Das κατέλιπον ἐμαυτῷ in dem Spruch an Elias, hat sein Gegenstück in dem λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος des v. 5. Dass hier auf dem Begriff der χάρις der Hauptaccent ruht, geht unzweideutig aus v. 6 hervor, wo die Bedeutung eben dieses Begriffes in seinem Gegensatz gegen den Begriff des ἔργον festgestellt und abgegrenzt wird. Die Ausdrucksweise des Verses lässt wieder vermuthen, dass es sich hier um ein Princip handelt, welches unter allen Umständen aufrecht erhalten werden muss. Es kann kein gröberes Missverständniss des ganzen Gedankengefüges geben, als wenn man annimmt, in der nach dem Princip der χάρις geschehenen Auswahl des λεῖμμα sehe der Apostel die geschichtliche Verwirklichung der in ὃν προέγνω angedeuteten Vorherbestimmung Gottes in Bezug auf sein Volk. Die Existenz dieses λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος liefert ihm freilich den Beweis, dass an eine V e r s t o s s u n g des Volkes durch Gott nicht zu denken ist; vor Allem aber soll man daraus den Grund ablesen, warum es zur Realisirung der göttlichen Heilsabsichten an dem ganzen Volk noch nicht hat kommen können, und die Voraussetzung, unter welcher allein die Beseligung von Gesammtisrael möglich werden kann.

Unsere Auffassung scheint nun aber an den Ausführungen in Kap. 9 zu scheitern, wenn wir auch für 9 6 die Behauptung aufstellen, dass das Verheissungswort, von welchem der Apostel da redet, im Sinne des Apostels dem ganzen Volk gegolten habe und noch gelte, so dass also die hier ausgesprochene These: »das Verheissungswort Gottes ist nicht hinfällig geworden«, nach des Apostels Absicht den Sinn hätte: »die dem ganzen Volk gegebene Verheissung wird an dem ganzen Volk in Erfüllung gehen; Gesammtisrael wird errettet werden«.

Diese Deutung wäre freilich unhaltbar, wenn die im Folgenden zur Begründung angefügten Sätze den Zweck verfolgten zu zeigen, worin man die vollkommen zureichende Erfüllung der in dem Verheissungswort gegebenen Zusage Gottes zu erblicken habe. Gott habe in dem Verheissungswort von vorn herein die definitive Beseligung nur eines gewissen Theils von Israel in Aussicht genommen. Nicht einmal dann liesse sich v. 7ff. mit der Beziehung des Verheissungswortes (v. 6) auf Gesammtisrael in Einklang bringen, wenn man den Grundgedanken von 7ff. dahin abschwächen wollte, dass die dem Volk als ganzem gegebene Verheissung die Verwerfung einzelner Glieder desselben nicht ausschliesse. Damit würde zudem in die dunklen Räthsel der Gegenwart kein Licht gebracht. Denn hier handelt es sich nicht um den Ausschluss von einzelnen nur, sondern um die Verstockung der grossen Masse des Gottesvolkes. Dieser scheinbar definitive Ausschluss der grossen Mehrzahl des israelitischen Volkes vom Heil in der Gegenwart der messianischen End- und Vollendungszeit war es ja eben, welcher den Apostel befürchten liess, man könne ihm nach den einleitenden Worten unseres Kapitels die Meinung unterschieben, als sei das Verheissungswort Gottes an Israel hinfällig geworden. Für hinfällig wäre dasselbe auf Grund der Verstockung Israels nur dann zu halten, wenn das Verheissungswort Gottes, das die Beseligung des ganzen Volkes ins Auge fasste, so gemeint gewesen wäre, dass nach Gottes Absicht allen Mitgliedern des Volkes *wegen der blossen äusseren Zugehörigkeit zum Bundesvolk* auf Grund der leiblichen Abstammung und um gewisser damit verbundener Vorzüge willen das Heil zu Theil werden sollte. Dann freilich wäre die Verstockung der grossen Masse Israels ein unbegreifliches Räthsel, ja sie würde eine thatsächliche Aufhebung des Verheissungswortes bedeuten. Aber die Verheissung ist, *wie aus dem Verhalten Gottes bei dem Verheissungsact selbst hervorgeht*, unter der selbstverständlichen Voraussetzung gegeben, dass damit der oberste Grundsatz, welcher allezeit für das göttliche Handeln mit Bezug auf die Heilsbeschaffung massgebend gewesen ist und

sein wird, weil er im Wesen Gottes begründet ist, der *Grundsatz nämlich der freien, von menschlichen Vorzügen und Verdiensten unbeeinflussten Barmherzigkeit Gottes nicht abrogirt wird.* Daher darf man sich durch die gegenwärtige Verstockung Israels an dem Fortbestand der göttlichen Verheissung, die *dem ganzen Volke* gilt, nicht irre machen lassen, als bedeute sie eine Aufhebung der Verheissung. Sie bedeutet vielmehr nur die Wahrung jenes ein für allemal feststehenden, von Gott deshalb auch schon bei den Verheissungsacten selber befolgten Princips. Also nicht das ist die in der These 9_6 vom Apostel vertretene Meinung, dass in der Beseligung einer kleinen Minorität des Volkes die Verheissung ihre Erfüllung gefunden habe; er will mit 9_7ff. ganz im Gegentheil nachweisen, *dass man an der Verheissung in ihrem Wortlaut festhalten könne und müsse, trotzdem die gegenwärtigen Thatsachen Protest dagegen einzulegen schienen.* Ganz Israel wird beseligt werden, aber ganz Israel wird seine Beseligung nur der göttlichen Barmherzigkeit und keinem ausser ihr liegenden Factor, wie er auch immer heissen möge, zu verdanken haben dürfen.

Haben wir mit diesen Sätzen die Thesis des Apostels richtig umschrieben, so erwarten wir vom Apostel in unsern Kapiteln eine Aufklärung darüber, warum es trotz der auf ganz Israel bezüglichen, und in dieser Form unwandelbar feststehenden Heilsabsichten Gottes doch in der gegenwärtigen messianischen Heilszeit, welche die Erfüllung der Verheissungen bringen sollte, um jenes Heilsprincips willen zu dieser Erfüllung vorerst nicht kommen konnte, und eine Erklärung sodann darüber, wie Gott Mittel und Wege finden werde, seine Verheissung an dem ganzen Volk in vollem Umfange zu verwirklichen. Dem entspricht in der That der Gang der Erörterung. Nachdem in Kap. 9 das Princip der absoluten Freiheit und unbeschränkten Selbstherrlichkeit Gottes in der Vorausbestimmung von Heil und Verderben der Menschen nach allen Seiten hin klargestellt ist, zeigt 9_{30}—10_{21}, wie es gerade die Aufrechterhaltung und Durchführung dieses Prin-

cips in der messianischen Heilszeit war, welche die Verstockung Israels zur unausbleiblichen Folge hatte. Beide Theile enthalten eine eng zusammengehörige Gedankenreihe, deren Inhalt der Apostel in den ersten Versen von Kap. 11 noch einmal kurz zusammenfasst, um dann die wunderbare Weisheit der Wege Gottes in der geschichtlichen Verwirklichung seiner Heilsgedanken zu zeichnen, welche alle in der gegenwärtigen Verstockung Israels scheinbar begründeten Zweifel und Befürchtungen in Betreff des Schicksals seines Volkes zu Schanden machen wird, indem sie gerade die Verstockung desselben zu benutzen weiss, um das in der Verheissung im Voraus fest bestimmte Ziel in einer seinem eigenen Wesen und den für sein Thun massgebenden Normen entsprechenden Weise zu erreichen.

Die Art der Durchführung dieser Grundgedanken im Einzelnen veranlasst uns jedoch noch zu einer Reihe von Erwägungen und Bemerkungen.

Die Erörterung beginnt 9₇ff., als wolle der Apostel in geschichtlicher Darlegung die Entwicklung des Volkes Israel verfolgen, um nachzuweisen, wie auf jeder Stufe der Entwicklung kraft göttlicher Vorausbestimmung Erwählung und Verwerfung einzelner bestimmter Menschen nach Gottes freiem Ermessen vor sich gegangen sei, und wie sich in dem Geschick der gegenwärtigen Generation nur der ganz entsprechende Abschluss der Entwicklung darstelle. Diese geschichtliche Darlegung würde sich ihm dann aber unter der Hand, während er noch mit seinen Gedanken bei der zweiten Generation weilte, in eine principielle, gleichsam dogmatische Erörterung umbiegen, die es ihm im weiteren Verlauf auch ermöglicht hätte, ein ausserjüdisches Beispiel heranzuziehen. In Wirklichkeit will der Apostel schon v. 8—13 nicht bloss geschichtliche Analogieen beibringen, sondern ein falsches Verständniss des Verheissungswortes an Israel principiell abwehren. Er thut es in einer Beschreibung der Art, in welcher die Verheissungsacte vor sich gingen, und der Umstände, unter welchen die Verheissungen gegeben wurden. Gott hat von sich aus, rein aus Gnade, dem Abraham ein *σπέρμα* erweckt, das er als

Träger seiner Verheissung frei erwählte. Gottes Heilsvorsatz bekam dadurch von vorn herein den Charakter freiester Auswahl aus eigenster Initiative, den Charakter einer völlig unbeeinflussten Vorausbestimmung, kurz sie bekam den Charakter einer *κατ᾽ ἐκλογὴν πρόθεσις*[1]). Und mehr noch! Damit

---

1) Für völlig verfehlt halte ich die Auslegungen, welche schon bei 9 7 auf die Hinzurufung der Heiden, als des wahren Samens Abrahams im übertragenen Sinne, zum Heil reflectiren, als ob das Verheissungswort an Israel es von vorn herein auf jenes wahre Volk Gottes abgesehen habe. Die verschiedenen Ausdrucksweisen in v. 6ª und v. 7ª ergänzen einander. Um beide im Sinne des Verf. richtig zu deuten, sind wir nicht bloss berechtigt, sondern verpflichtet in v. 6ᵇ einen *ὅτι*-Satz einzuschieben, und in v. 7ª durch Voraufnahme des *πάντες*, das aus dem Begründungssatz zu ergänzen ist, ein dem *πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ* gleichartiges Subject zu schaffen. Die verkürzte Ausdrucksweise in diesen beiden Vershälften würde also folgendermassen zu ergänzen sein: *οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ, ὅτι εἰσὶν ἐξ Ἰσραήλ* (= *οὗτοι* »sind als solche«), *Ἰσραήλ· οὐδὲ πάντες ὅσοι εἰσὶν σπέρμα Ἀβραάμ, ὅτι εἰσὶν σπέρμα Ἀβραάμ, τέκνα.* Die Worte setzen also die natürliche Abstammung Israels und seine Zugehörigkeit zu dem von Gott in der Verheissung gemeinten Israel zu einander in Verhältniss. Man darf nicht urtheilen, dass sich beides, leibliche Abstammung und Bestimmung zur Theilnahme an der Erfüllung der Verheissung darum decken müssten, weil die letztere in der ersteren ihren eigentlichen Grund habe. Israel der Abstammung nach und Israel der Verheissung nach sind zwei verschiedene Begriffe, die sich selbst dann nicht decken, wenn beide nach Umfang und Zahl der zugehörigen Mitglieder de facto völlig gleich sind; sie bedeuten etwas qualitativ Anderes, selbst wenn sie quantitativ identisch mit einander sind. In der That ist v. 7ª in seiner Formulirung nur dann zu verstehen, wenn das Urtheil *πάντες τέκνα* »sie alle sind Abrahamskinder im Sinne der Verheissung, — auf alle, welche *σπέρμα Ἀβραάμ* genannt zu werden pflegen, hat die Verheissung Gottes thatsächlich Bezug« dem Apostel unerschütterlich feststeht; nur das stellt er aufs Entschiedenste in Abrede, dass sie diesen Vorzug, den sie alle besitzen, *τέκνα* des Abraham im Sinne des Verheissungswortes zu sein, ihrer leiblichen Abstammung von Abraham verdanken, als ob Gott durch diese sich hätte bestimmen lassen, den Verheissungsact vorzunehmen. In Wahrheit verhält es sich gerade umgekehrt: nicht ihrer leiblichen Abstammung von Abraham verdanken sie den Empfang

diese schon der ersten Verheissung an Abraham charakteristisch eigenthümliche *κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις* aufrecht erhalten bleibe, hat Gott gleichsam zur Bestätigung und Bekräftigung der-

---

der Verheissung, sondern erst der Verheissung verdanken sie ihre leibliche Abstammung von Abraham. So hat also wohl das Verheissungswort Gottes auf sie alle Bezug, aber nicht weil sie *τέκνα τῆς σαρκός* Abrahams sind, sondern weil sie von Gott in seiner Verheissung, die aus freiester Initiative erfolgte, als *σπέρμα* in Aussicht genommen sind, das erst durch das Verheissungswort schöpferisch erzeugt werden musste. Es ist nicht einmal richtig, hier die Reflexion auf Ismael einzuschieben. Es ist lediglich ein Urtheil über das im engeren Sinne sogenannte *σπέρμα Ἀβραάμ*, über die Israeliten, und es ist nichts davon gesagt, dass sie im Unterschiede von andern leiblichen Nachkommen Abrahams von Gott auserwählt seien, sondern nur darauf aufmerksam gemacht, dass sie, denen das Verheissungswort doch gilt, noch gar nicht existirten, als der Verheissungsact vor sich ging. Also schon hier an die von Gott beabsichtigte Hinzurufung der Heiden zum Heil zu denken, ist geradezu absurd. Die ganze Ausdrucksweise und zumal das doppelte *πάντες* protestirt energisch dagegen. Eher liesse sich nach den Worten die Auffassung hören, dass Gott in seiner Verheissung von vorn herein nicht alle Israeliten sondern nur einen Theil derselben als Verheissungsempfänger in Aussicht genommen habe, »dass die Israel als Volk gegebene Verheissung sich nicht ohne Weiteres auf alle Nachkommen des Stammvaters beziehe, und dass also jene Verheissung nicht hinfällig werde, wenn nicht jedes einzelne Glied des Volkes an dem verheissenen Heil Antheil erlange« (Weiss). Da hätte freilich Paulus, was zu beweisen war, einfach als begründende Thatsache hingestellt, ohne den Beweis für die Wahrheit seiner Behauptung anzutreten. Denn die Reflexion auf die Ausschliessung Ismaels und seiner Nachkommen vom Heil wird, wie gesagt, willkürlich eingeschoben. Aber diese Fassung hat auch nur in 6[b] einen sprachlichen Halt, und ich meine, gerade um diesem Missverständniss vorzubeugen, hat der Apostel in v. 7[a] eine Form der Aussage gewählt, welche jene Deutung nicht zulässt. Hier hat allein der Begründungssatz den Ton, *πάντες* dagegen erscheint von *οὐδέ* getrennt und an unbetonte Stelle gesetzt. Und dementsprechend kommen auch in v. 8 die *τέκνα τῆς ἐπαγγελίας* nicht als ein Theil der *τέκνα τῆς σαρκός* in Frage, sondern das betont der Apostel in v. 8, dass überall, wo von *σπέρμα* im Sinne des Verheissungswortes die Rede ist, von dem Begriff leiblicher Abstammung principiell abgesehen werden muss.

selben in der folgenden Generation noch einmal frei gewählt unter den leiblichen Nachkommen Isaaks, und zwar, ohne Rücksicht zu nehmen auf die Vorzüge ihrer Abstammung — darin standen sie ja beide völlig gleich —, und ohne Rücksicht auf ein Verhalten derselben — die auswahlmässige Vorherbestimmung geschah ja auch diesmal wieder vor der Geburt der Zwillingsbrüder. Das Princip der absolut freien Initiative Gottes und der auswahlmässigen Vorherbestimmung zum Heil ist also den Verheissungsacten und deshalb auch dem Verheissungsworte gleichsam immanent.

Und man darf auch nicht etwa vermeinen, Gott habe mit diesem bei Jakob und Esau angewendeten Verfahren wider die für sein Thun massgebenden Normen verstossen [1]) und habe in diesem Falle eine willkürliche Abnormität *(ἀδικία)* beliebt; nein sein Thun war auch hier der Ausfluss einer in seinem ewigen Wesen fest begründeten Norm seines Handelns. Gott würde abnorm handeln und sich *ἀδικία* zu Schulden kommen lassen, wenn er sich in Erwählung und Verwerfung von irgend etwas Anderem als von dem eigenen freien Entschluss leiten liesse. Dass wir es hier mit völlig normalem Handeln Gottes zu thun haben, beweist in Bezug auf die Erwählung das an Moses gerichtete Wort, in welchem Gott es als Grundsatz seines Handelns ausspricht: *ἐλεήσω ὃν ἂν ἐλεῶ, καὶ οἰκτειρήσω ὃν ἂν οἰκτείρω,* — und in Bezug auf die Verwerfung das mit der Behandlung des Esau völlig gleichartige Verfahren gegen Pharao [2]). Daher lassen sich nach beiden Seiten hin allgemeingiltige Sätze aufstellen (v. 16: *ἄρα οὖν οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, ἀλλὰ τοῦ ἐλεῶν-*

---

1) *ἀδικία* bedeutet nicht Ungerechtigkeit im Sinne ungerechter Parteilichkeit, sondern, wie Gott *δίκαιος* ist, wenn er den in seinem Wesen liegenden Normen entsprechend handelt, so müsste man *ἀδικία* von ihm aussagen, wenn er diese Normen verletzen würde.

2) Das *γάρ* in v. 17 ist also genau parallel dem *γάρ* in v. 15. Das *μὴ γένοιτο* des v. 14 wird durch v. 15 und v. 17 nach den beiden Seiten hin begründet, nach welchen Gott auf Grund seines Verhaltens gegen Esau und Jakob der in v. 14ª angedeutete Vorwurf hätte gemacht werden können.

τος θεοῦ und v. 18: *ἄρα οὖν ὃν θέλει ἐλεεῖ, ὃν δὲ θέλει σκληρύνει*).

v. 16 wird von einem doppelten Gegensatz beherrscht. Zum ersten: die Bestimmung zum Heil ist nicht der Menschen, sondern allein Gottes Sache; zum andern: die Bestimmung zum Heil geschieht nicht mit Rücksichtnahme auf menschliches Streben und Mühen, sondern sie hat allein die freie göttliche Barmherzigkeit zu ihrer Voraussetzung. Dieser doppelte Gegensatz hat seine genaue Parallele an dem in v. 11 eingeschobenen Satz: *οὐκ ἐξ ἔργων; ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος*. Die Worte sind am besten als Apposition zu dem in sich abgeschlossenen und durchaus nicht ergänzungsbedürftigen Finalsatz *ἵνα — μένῃ* aufzufassen. Sie scheinen zunächst überflüssig zu sein, zeigen aber gerade deshalb, dass es dem Apostel auf diese zur näheren Erklärung und zum besseren Verständniss des Finalsatzes angefügten Worte, die er eigens in dem einleitenden Gen. abs. vorbereitet hat, ganz besonders ankommt. Das Verhalten Gottes gegen Esau und Jakob hat ihm eben nicht nur den Werth eines einzelnen geschichtlichen Beispiels, es hat für ihn principielle Bedeutung im Zusammenhang der Abwehr einer falschen Auffassung des Verheissungswortes an Israel.

Fraglos liegt den Worten die Idee der göttlichen Vorausbestimmung, der Prädestination im eigentlichen Sinne, zu Grunde. Dass der Act der Gnadenwahl hier unmittelbar vor der Geburt der beiden Söhne der Rebekka stattfindet, nimmt demselben doch nicht den Charakter einer absoluten Vorausbestimmung; und keinesfalls kann Beyschlag hier mit seiner These durchkommen, dass das Verhalten Gottes lediglich in der Zeit, in der Geschichte, seine Ursache habe. Es hat seine Ursache in Gott allein, und der Act muss deshalb jedenfalls übergeschichtlich genannt werden.

Indess diese wie ein Schlagwort lose eingestreute Bemerkung enthält doch eine im Zusammenhang mit dem Vorigen auffallende Wendung des bisher durchgeführten Grundgedankens. Das Moment der äusseren Zugehörigkeit zum Samen Abrahams wird hier unwillkürlich eingetauscht gegen die Idee des Werkverdienstes. Und auch diese Idee steht nach der

Anschauung des Apostels offenbar in causaler Verbindung mit dem in 9_6 vorangestellten Leitsatz. Ja, wenn der in dem Verheissungswort Gottes liegende göttliche Heilsvorsatz unter Berücksichtigung von Werkverdienst gefasst worden wäre, so dass Werkverdienst für Sinn und Inhalt des Verheissungswortes bestimmend geworden wäre, dann wäre die Verstockung Israels in der Gegenwart, welche nach Gottes Willen die Gegenwart der messianischen Vollendung ist, ein unerklärliches Räthsel und würde geradezu eine Aufhebung des göttlichen Verheissungswortes bedeuten. Denn durch das Trachten nach Werkverdienst wird ja eben die gegenwärtige Generation der Juden beherrscht. Es ist unverkennbar, dass der Apostel in der Formulirung der Apposition in v. 11 und dann auch des Gegensatzes in v. 16 durch die in der Gegenwart thatsächlich vorliegenden Verhältnisse sich hat bestimmen lassen. Was hier als dem im Wesen Gottes begründeten Charakter des göttlichen Heilsrathschlusses zuwiderlaufend abgewehrt wird, gehört in demselben Masse zu der Eigenart der Juden (9_{31}), wie ihre äussere Zugehörigkeit zum Samen Abrahams.

Eine ähnliche Beobachtung dürfen wir bei v. 18 machen, eine Beobachtung, welche zugleich das Räthsel löst, warum der Apostel das nicht eben nahe liegende ausserjüdische Beispiel des Pharao verwendet. In dem allgemeinen Satz, den er aus dem Beispiel abstrahirt, stellt er dem *ἐλεεῖν* das *σκληρύνειν* gegenüber, obwohl er in v. 17 diesen Ausdruck gar nicht gebraucht hatte. Das Wort ist der alttestamentlichen Erzählung (Exod. 7_3 9_2 10_{20} u. s. w.) entnommen und muss, da es nicht wohl mit dem *ὅπως ἐνδείξωμαι ἐν σοὶ τὴν δύναμίν μου* aus v. 17 identificirt werden kann, wenigstens in kausalem Verhältniss dazu stehen, weil sonst jeder logische Zusammenhang aufhört. Das *σκληρύνειν* ist die selbstverständliche Voraussetzung für den Erweis der Macht und der Erweis der Macht die unausbleibliche Folge des *σκληρύνειν*. Wenn aber so der Apostel in dem allgemeinen Satz, welchen er aus dem Beispiel des Pharao abstrahirt, es bei dem *σκληρύνειν* bewenden lässt, so verkürzt er den Begriff der Freiheit Gottes, zu verwerfen, wen er will, und seine vernichtende Macht zu erweisen,

an wem er will, in den Begriff der Freiheit Gottes, die Voraussetzungen für die Erweisung seiner Macht zu schaffen, bei wem er will. Dazu kann er wieder nur dadurch bestimmt sein, dass er an eine definitive Verwerfung und Vernichtung Israels überhaupt nicht denkt. Es ist also eine Beschränkung, die ihm durch seine persönliche Stellungnahme zu der Frage nach dem definitiven Schicksal der Juden geradezu aufgedrängt wird, — der schlagendste Beweis dafür, dass wir 9 6 im Sinne des Apostels richtig gedeutet haben. Damit hängt endlich auch die Veränderung der einleitenden Worte an Pharao zusammen, welche dem Apostel sicher in der Gestalt vorgelegen hat oder bekannt gewesen sind, wie sie uns einmüthig von ABLucian überliefert sind. Man begnügt sich gewöhnlich mit der Erklärung, der Apostel habe durch diese Veränderung noch schärfer ausdrücken wollen, dass es sich um eine Vorherbestimmung Gottes handle. Das wird allerdings der Grund dafür sein, dass er gerade diese Worte an die Stelle der ursprünglichen setzt. Aber dass er den ursprünglichen Wortlaut *καὶ ἕνεκεν τούτου διετηρήθης, ἵνα κτλ.* überhaupt vermeidet, findet seinen Grund sicher allein darin, dass er der Thatsache der Schonung der gegenwärtigen jüdischen Generation trotz ihrer Verstockung nicht die Deutung geben will, welche sie im Beispiel des Pharao durch den unmittelbaren Anschluss des Finalsatzes *ὅπως κτλ.* an *διετηρήθης* bekommt; er hat, wie 9 22 zeigt, vielmehr in Absicht, sie als *πολλὴ μακροθυμία* zu deuten, mit welcher Gott just das Gegentheil von dem bezweckt, was dort mit dem Aufschub der Zornesoffenbarung bei Pharao.

Alles in Allem: Die absolute Freiheit des göttlichen Heilsvorsatzes ist in diesem ersten Theil der Abhandlung principiell festgestellt in der sich ganz von selbst ergebenden Form einer doppelten Vorherbestimmung [1]), welche ohne Rücksichtnahme

1) Es ist wirklich nicht im Sinne des Apostels geurtheilt, wenn man im Blick auf die Ausführungen unseres Kapitels die Doppelseitigkeit der göttlichen Vorherbestimmung, der einen zum Heil, der andern zum Verderben, leugnen will. Der scheinbare Rechtstitel dafür hat

auf menschliche Eigenschaften und menschliches Thun von Gott getroffen wird, und welche auf der einen Seite den Erweis der göttlichen Barmherzigkeit, auf der andern den Erweis der göttlichen Macht in Aussicht nimmt. Gott würde mit seinem eigenen Wesen und den darin begründeten Gesetzen seines Wirkens in Widerspruch getreten sein, wenn er durch das Verheissungswort an Israel sich dieser absoluten Freiheit der Entscheidung begeben hätte; und eben deshalb ist es falsch, aus der gegenwärtigen Verstockung Israels den Schluss ziehen zu wollen, dass die Verheissung hinfällig geworden sei; denn dieselbe ist ja nur ein Ausfluss jener absoluten Freiheit Gottes, welche unter allen Umständen aufrecht erhalten bleiben muss.

Diesem obersten Grundsatz göttlichen Wirkens gegenüber müssen alle menschlichen Einwürfe schweigen. Einen derartigen Einwurf formulirt der Apostel in v. 19, ohne zu sagen, wie er denselben beantworten würde. Jedenfalls ist es voreilig, anzunehmen, dass dieses mit *ἐρεῖς μοι οὖν* eingeführte Bedenken auch nach des Apostels Anschauung die nothwendige Consequenz jenes Grundsatzes sei. Wir werden sehen, dass der Apostel in Wirklichkeit anders darüber denkt.

---

lediglich darin seinen Grund, dass es sich in unsern Kapiteln in concreto um das definitive Geschick der Juden handelt, welche durch das dem ganzen Volk geltende Verheissungswort zur Theilnahme am Heil von Gott prädestinirt sind. In Bezug auf sie kann der Apostel allerdings den Gedanken der Vorherbestimmung zum definitiven Verderben nicht consequent durchführen Aber die unumschränkte göttliche Verfügungsgewalt stellt er trotzdem zunächst in malam partem principiell ebenso fest wie in bonam partem, und die eigenthümlichen Einschränkungen, die er in ersterer Beziehung macht, verrathen sofort ihren Zusammenhang mit der concreten Frage, welche der Apostel in diesen Kapiteln beantworten will. Nur weil Gott sich aus freien Stücken durch seine Verheissung an Israel gewissermassen verpflichtet hat, zieht er bei den Juden nicht die letzten Consequenzen ihrer Verstockung, obwohl diese im Zusammenhang der geschichtlichen Verwirklichung einer absolut freien Vorherbestimmung Gottes eingetreten ist, deren letztes Ziel eigentlich Offenbarung der Macht und des Zornes Gottes und damit definitives Verderben sein sollte.

Er geht deshalb auch im Folgenden gar nicht eigentlich auf den Einwurf ein, sondern spricht dem Menschen alle Berechtigung ab, gegen Gott in dieser Frage Widerrede zu erheben: schon die blosse Formulirung eines Einwurfes ist eine Anmassung. Das Bild, in welchem der Apostel nun in freiem Anschluss an Jes. 45_9 29_{16} und Sap. 15_7 die ganze Thorheit eines solchen Unterfangens zum Ausdruck bringen will (ohne, wie gesagt, sich auf eine sachliche Beleuchtung oder Widerlegung des Einwurfes einzulassen), geht in keinem Punkte über die Grundgedanken der bisherigen Ausführungen hinaus, dass Gott absolute Verfügungsgewalt und freies Bestimmungsrecht darüber zukomme, wer ihn als erbarmenden Gott, wer als verhärtenden erfahren solle.

Für die Erklärung des schwierigen Satzgefüges in v. 22ff ist es von Bedeutung, dass das *καί* vor *ἵνα* am Beginn des v. 23 zweifellos ursprünglich ist. Es ist viel zu schwierig, als dass es hinterher eingebracht sein könnte, und das Zeugniss von B min. vulg. cop. genügt nicht, um es zu verdächtigen. Schliesst sich aber v. 23 mit *καὶ ἵνα* an, dann halte ich die aposiopesische Fassung des *εἰ δέ*, womit v. 27 beginnt (wie aber wenn u. s. w.?), für ausgeschlossen. Der Annahme eines Anakoluths gehen wir freilich auf keinen Fall aus dem Wege. Es ist ein gewöhnlicher Bedingungssatz, welcher von einer wirklichen Thatsache spricht. Das Verb. fin. des Bedingungssatzes ist in Gedanken zugleich als Aussage des fehlenden Hauptsatzes zu betrachten. Mit *εἰ δέ* wird nun aber das Ganze in einen gewissen Gegensatz gegen die unmittelbar vorhergehende Aussage gestellt. Keinesfalls bietet also der Vers die adäquate Durchführung dessen, was im Vorigen als Gottes Recht hingestellt war, mit Bezug auf die geschichtlich wirklich gewordene Thatvollstreckung, so dass Paulus »den Gesichtspunkt des Rechts unmittelbar auf die Frage anwenden würde, ob alle Juden oder ob nur einige, und ob auch Heiden am Reiche Gottes Antheil haben sollen« (Holtzm. S. 173 A.). Mehr im Recht ist die Erklärung, dass hier im Gegensatz zu dem, was Gott, absolut gesprochen, das Recht gehabt hätte, zu thun, und was er seiner Allmacht nach zu thun in der

Lage gewesen wäre, das thatsächliche Verhalten Gottes geschildert werden solle, angesichts dessen jede Widerrede und jeder Einwurf verstummen müsse. Aber diese Fassung, welche die aposiopesische Fassung des *εἰ δέ* verlangt, genügt doch auch sachlich nicht ganz. Vielmehr wird mit *εἰ δέ* die Widerlegung eines zweiten Einwandes neben jenem ersten (v. 19) eingeführt. Wenn, wie der Zusammenhang zwischen v. 17 und 18 zeigt, nach den für das Wirken Gottes giltigen Normen das *σκληρύνειν* die nothwendige Voraussetzung für das *ἐνδείξασθαι τὴν δύναμιν* ist und dieses wiederum die selbstverständliche Folge des *σκληρύνειν*, warum war denn, wenn Gott seinen Vorsatz in Bezug auf die Juden in der thatsächlich von ihm gewirkten Verstockung derselben geschichtlich zu verwirklichen begonnen hatte, die Offenbarung seines Zornes und der Beweis seiner Macht, die nach dem Vorigen scheinbar nothwendige Consequenz der Verstockung, nicht auf dem Fusse gefolgt, wie bei Pharao? Darauf will der Apostel eine Antwort geben. Wir paraphrasiren also: Wenn aber Gott, obwohl er nach den soeben festgestellten Grundsätzen seines Handelns in dem thatsächlich vollzogenen Verstockungsgericht an Israel seine Absicht kundgiebt, das Zornesgericht und den Erweis seiner Macht folgen zu lassen, dennoch die Gefässe, welche nach dieser seiner Willenskundgebung für die Offenbarung seines Zornes bestimmt sind, und welche von ihm kraft derselben Verfügungsgewalt, wie sie der Töpfer ausübt, wenn er nach freiem Ermessen *σκεύη εἰς ἀτιμίαν* verfertigt, fertig gestellt sind mit der Bestimmung der *ἀπώλεια* zu verfallen, — wenn er diese dennoch nicht bereits vernichtet, sondern bislang mit grosser Geduld getragen hat, so muss das unter anderm auch aus der Absicht Gottes erklärt werden, dass er Raum gewinnen will, an andern *σκεύη*, welche er kraft seiner frei wählenden Gnade im Voraus für die Theilnahme an seiner Herrlichkeit zugerüstet hat, sein überreiches Erbarmen der Vorausbestimmung entsprechend auch thatsächlich zu verwirklichen.

Das *καὶ ἵνα* am Anfang von v. 23 fordert die Ergänzung einer vorangehenden Zweckbestimmung, die dann natürlich

nur von einer Absicht Gottes mit Bezug auf die σκεύη ὀργῆς handeln kann, welche er mit dem geduldigen Zuwarten in grosser Langmuth verband. Nach unserer Auffassung der ganzen vorangegangenen Darlegung ist dabei ohne Zweifel an das Interesse gedacht, welches Gott daran haben musste, sein Verheissungswort an Israel wahr zu machen. Dass dieser Gedanke den Worten ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ zu Grunde liegt, sollte im Ernst nicht geleugnet werden. Der Apostel hat uns 24 selbst die beste Anweisung gegeben, wie wir die Worte zu verstehen haben, und ich wüsste nicht, was man den vortrefflichen Ausführungen Beyschlags über dieselben (S. 62ff.), die ihren Rechtstitel in der angeführten Stelle unseres Briefes haben, verständigerweise entgegensetzen könnte. »Ein herzloses Aufsparen auf ein Anderen zulieb verschobenes Gericht kann füglich nicht πολλὴ μακροθυμία genannt werden«. — Nach einer Lösung der auch von Beyschlag als »vielleicht unüberwindlich« empfundenen Schwierigkeit, wie man das θέλειν ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν mit dem φέρειν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ zusammendenken könne, brauchen wir nicht erst zu suchen. Es hat seine völlige Parallele in dem Nebeneinander des göttlichen Verheissungswortes und des unbedingt freien, durch nichts beeinflussten göttlichen Bestimmungsrechtes in Sachen des Heils. An jenem wird Gott festhalten um seiner Wahrhaftigkeit und Treue willen, von dieser kann er nicht lassen, weil er sonst in Widerspruch mit den unwandelbaren, in seinem ewigen Wesen begründeten Normen seines Handelns treten würde. — Durch diese Reflexion auf das Verhalten Gottes ist der Inhalt der Aussage völlig erschöpft; man hat nicht das Recht, in diesem Zusammenhange auch nur nach einer Andeutung menschlicher Verschuldung zu suchen [1]). Der Gedanke daran liegt dem Apostel vorerst noch fern.

1) Auch nicht in ὀργή, welches nicht von der zürnenden Gesinnung Gottes steht, sondern hier wie stets (auch Röm. 24. 5) von der endgerichtlichen Zornesoffenbarung. Es geht ja aus der Verbindung des v. 23 mit unserer Aussage ganz klar hervor, dass alledem die Voraussetzung zu Grunde liegt, mit der Offenbarung des Zornes Gottes

Es ist nicht zu verkennen, dass v. 22. 23 an die beiden Finalsätze des v. 17 erinnern; und es ist höchst wahrscheinlich,

---

und dem Erweis seiner Macht an Israel würde für die weltgeschichtliche Entwicklung überhaupt der Abschluss erreicht und somit kein Raum übrig geblieben sein, um den überschwänglichen Reichthum der göttlichen Herrlichkeit an den σκεύη ἐλέους in der Heidenwelt kundzuthun. Wenn also Beyschlag ganz richtig urtheilt, dass Paulus beides, die Willenskundgebung Gottes, die auf Erweis seines Zornes abzielt und seine tragende Langmuth gegen die Zornesgefässe in demselben weltgeschichtlichen (zwar nicht »Act«, wie Beyschlag behauptet, wohl aber) Moment zusammenbestehend gesetzt hat, so bedeutet das doch bei richtiger Fassung von ὀργή nicht ein Nebeneinander im Grunde sich ausschliessender göttlicher Gesinnungen. Vielmehr das erste ist nur die Umschreibung einer in Gottes Wesen begründeten Nothwendigkeit, die ganz naturgemäss zu einer dem entsprechenden Willensäusserung Gottes führen musste, welche Gott in der von ihm gewirkten Verstockung Israels denn auch thatsächlich kundgethan hat, das andre ist eine andauernde Gesinnung in Gott, welche er freilich nicht zugleich mit dem καταρτίζειν εἰς ἀπώλειαν (geg. Beyschl.), sondern gegen die für die ἀπώλεια fertig zugerichteten und damit für den Erweis seines Zornes bestimmten Gefässe bethätigt. Das φέρειν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ ist gleichzeitig mit dem θέλειν ἐνδείξασθαι (was sachlich identisch ist mit dem σκληρυνθῆναι der Israeliten) aber nicht mit dem καταρτίζειν εἰς ἀπώλειαν. Die ἀπώλεια selbst aber ist zweifellos als Inhalt oder als unmittelbare Wirkung des ἐνδείξασθαι τὴν ὀργήν zu denken, ebenso wie die δόξα in der Gemeinschaft der Herrlichkeit Gottes Ziel des göttlichen ἔλεος ist. Um dieser genauen Parallele willen ist es schlechtweg unmöglich, die ἀπώλεια mit Beyschl. auf irgendwelches geschichtliche Gericht, etwa auf die Vernichtung des israelitischen Volksthums durch die Zerstörung Jerusalems zu beziehen. Spricht aber ἀπώλεια von dem ewigen Verderben, dann ist auch die von Beyschlag beliebte Satzverbindung (er macht καὶ ἵνα von κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν allein abhängig) unannehmbar. Beyschl. selbst fühlt das Schwerfällige dieser Construction, bei welcher der ganze v. 23 von einem untergeordneten Satztheil der vorigen Aussage abhängig gemacht wird; sie wird aber geradezu verboten durch die perfectische Form κατηρτισμένα. Der Verbalbegriff καταρτίζειν, von welchem man allenfalls den ἵνα-Satz abhängen lassen könnte, tritt in dieser Form ganz zurück hinter dem Gedanken der Zuständlichkeit, der mit dem gleichsam adjectivischen Worte gezeichnet wird. Auch gegen die der Deutung Beyschlags zu Grunde liegende Lostrennung des v. 24 ff. von v. 22. 23 müssen wir uns entschieden aussprechen;

dass auch das φέρειν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ seinen Entstehungsgrund in dem διετηρήθης der alttestamentlichen Stelle hat. Jedenfalls findet der zweite Finalsatz seine Anwendung in v. 23. Das Zuwarten mit der Zornesoffenbarung bei Pharao trotz seiner Verstockung bezweckte die Verkündigung des Namens Jahwes auf der ganzen Erde. Die Langmuth, mit welcher Gott bisher die verstockten Israeliten trug, sollte nach Gottes Willen neben anderm auch die Verbreitung des Evangeliums über die ganze Erde, d. h. aber die Hinzuführung der Heiden in Menge zum Heil im Gefolge haben. Das hat ja auch in den gegenwärtig vorliegenden Thatsachen seine Erfüllung gefunden. Und diese gegenwärtige Situation — hier Heiden in grosser Zahl ins Gottesreich eingehend, dort die Masse des Gottesvolkes verstockt, nur ein kleiner Rest begnadigt — entspricht einer grossen Reihe von Weissagungsworten des alten Testaments. Unter ihnen eins, welches der Erklärung bedarf, v. 27. 28: ἐὰν ὁ ἀριθμὸς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης, τὸ ὑπόλειμμα σωθήσεται. λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων ποιήσει κύριος ἐπὶ τῆς γῆς »Gott wird das Verheissungswort an Israel der Weissagung entsprechend in verkürzter Form zur Ausführung bringen: nur ein Rest wird gerettet werden.« Das scheint unserer These schnurstracks entgegen zu laufen. Aber es ist nur Schein und kann nur Schein sein. Denn das liesse sich wohl noch allenfalls verstehen, dass der Apostel unter zwei Gesichtspunkten, die scheinbar mit einander unvereinbar sind, dieselbe Frage behandelt, einmal theocentrisch, das andere Mal anthropocentrisch, und dass er für die gleiche geschichtliche Thatsache der Verstockung Israels zwei verschiedenartige Erklärungsversuche hart neben einander stellt, ohne dieselben mit einander auszugleichen. Aber das wird man doch nicht im Ernst behaupten wollen, dass der Apostel im Verlaufe dersel-

---

οὓς καὶ ἐκάλεσεν nennt das dem ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν ganz entsprechende Thun: »welche er dem entsprechend auch thatsächlich berufen hat u. s. w.« Eine Auseinanderzerrung der beiden Verben bedeutet eine exegetische Willkür.

ben Abhandlung über dieselbe ihn bewegende Frage einmal sein Urtheil hätte zusammenfassen können in dem Satz »nur ein Rest wird gerettet werden«, das andere Mal in dem Satze »ganz Israel wird gerettet werden«. Wenn er, trotzdem er den zweiten Satz vertritt, hier dennoch den ersten aus der Weissagung aufnimmt, dann hat er damit nicht über das definitive Schicksal des gesammten Volkes das letzte Wort sprechen wollen, sondern er hat darin nur eine Weissagung auf die Art und Weise gefunden, wie sich die geschichtlichen Thatsachen in der Zeit der Heilsverwirklichung gestalten werden und dem entsprechend auch thatsächlich gestaltet haben: von den Juden geht nur ein Rest ins Gottesreich ein, Heiden in grosser Menge kommen dem Gros des israelitischen Volkes im Empfang des Heils zuvor. Das konnte ohne Weiteres eine Verkürzung des Verheissungswortes in der geschichtlichen Verwirklichung desselben genannt werden, da nach demselben doch erwartet werden musste, dass in der messianischen Vollendungszeit Israel an erster Stelle berufen werden würde. In der That unterscheiden sich die beiden Worte schon insofern, als der Apostel im Zusammenhang des neunten Kapitels von den gegenwärtigen, geschichtlich vorliegenden Thatsachen redet, 11_{26} dagegen ist als Prophetie vom Apostel rein futurisch gesprochen. Eine genaue Parallele zu $9_{27.\,23}$ finden wir vielmehr 11_{5}.

Mit 9_{30} fühlen wir uns wie in eine andere Welt versetzt. Der Grund dafür springt sofort in die Augen. Bisher war vom Verhalten der Menschen nur rein negativ die Rede, insofern als in der Beschreibung der absolut freien Vorherbestimmung Gottes mit Bezug auf das Heil der Menschen alles Rücksichtnehmen auf menschliche Werke principiell abgelehnt wurde. Von jetzt ab dagegen treten plötzlich die Begriffe menschlichen Verhaltens, menschlicher Verantwortlichkeit, menschlicher Schuld in den Vordergrund. Ein schärferer Gegensatz scheint nicht gedacht werden zu können. Und doch schliesst der Apostel das, was er nun zu sagen hat, mit einem folgernden *οὖν* an das Vorige an. Er ist sich eines solchen Gegensatzes also nicht bewusst gewesen. Man darf auch nicht

meinen, im Sinne des Paulus zu sprechen, wenn man hier allerlei philosophische Gedankenreihen einschiebt, um das Nebeneinander beider sich scheinbar ausschliessender Betrachtungsweisen in dem religiösen Bewusstsein des Paulus zu erklären. Dem Apostel hat sich diese zweite Betrachtungsweise vielmehr als logisch durchaus folgerichtige Consequenz aus der bisherigen Betrachtung ergeben. Und wir dürfen uns nicht anmassen, dem Apostel eine solche Verworrenheit des Denkens zuzutrauen, dass er sachlich sich ausschliessende Gesichtspunkte folgernd mit einander verknüpft hätte.

Wir haben also die einfache Pflicht, uns die Frage vorzulegen, ob nicht doch der Apostel den Inhalt der absolut freien göttlichen Vorherbestimmung so verstanden hat, dass bei der geschichtlichen Verwirklichung derselben eine Verschuldung der Menschen eintreten konnte. Das wäre freilich ausgeschlossen, wenn nach Pauli Anschauung die einzelnen Personen, welche sich nach der folgenden Darstellung thatsächlich verschuldeten, als einzelne Personen nach Gottes Rathschluss zu Verstockung und Verderben bestimmt wären, kurz wenn er eine Prädestination bestimmter einzelner Individuen in bonam und in malam partem für die messianische Heilszeit annähme. Dieses Urtheil über die paulinische Anschauung von der göttlichen Vorherbestimmung hat sich auf Grund einer rein mechanischen Anwendung des Beispiels von Esau und Jakob immer von neuem gebildet, während dort doch, wie wir gesehen haben, nur die principielle Norm der göttlichen Vorherbestimmung festgestellt werden sollte, dass sie geschehen müsse *οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος*. Es ist unverkennbar, dass in dem Satze: *'Ισραὴλ διώκων νόμον δικαιοσύνης — — — ὡς ἐξ ἔργων* (v. 31. 32) die Verschuldung Israels in die directeste Beziehung gesetzt wird zu dem dort beschriebenen Charakter der göttlichen Vorausbestimmung (*οὐκ ἐξ ἔργων* 9 11), der unter allen Umständen gewahrt werden müsse.

Durch die eigenthümliche Ausdrucksweise in v. 31 werden wir noch einen Schritt weiter geführt. War in v. 30 von den Heiden gesagt, dass sie nicht nach Gerechtigkeit strebten, so erwarten wir als Gegensatz: *'Ισραὴλ δὲ διώκων δικαιοσύνην;*

dafür tritt ein: *διώκων νόμον δικαιοσύνης*. Danach bestand die Schuld Israels nicht darin, dass es Werke that, oder dass es nach Gerechtigkeit trachtete, sondern darin, dass es einer Norm für die Gerechtigkeit nachjagte. *διώκων* erinnert an das *τρέχειν* in v. 16. Die Juden glaubten, es käme nur auf menschliches Rennen und Wollen an, wenn es gelte, die Norm für die Erlangung der *δικαιοσύνη* festzustellen. Und ganz analog wird ihr Geschick beschrieben. Wieder heisst es nicht: »sie erlangten nicht Gerechtigkeit«, sondern »sie langten trotz ihres Laufens und Mühens überhaupt nicht bei einer Norm an«. Der Grund wird vom Apostel in v. 32 ganz correct angegeben: *ὅτι ὡς ἐξ ἔργων*; das bedeutet wiederum nicht: »weil sie vermeinten auf Grund von Werken Gerechtigkeit zu erlangen«, sondern: »weil sie vermeinten, auf Grund von Werken zu einer Norm der Gerechtigkeit zu gelangen«. Sie versuchten, wie es 10$_3$ heisst, ihre eigene Gerechtigkeit aufzustellen als giltiges Gesetz, als *νόμος δικαιοσύνης* und unterwarfen sich nicht freiwillig der von Gott ausgehenden Rechtfertigungsordnung, welche sie nicht als von Gott stammende erkennen und anerkennen wollten. So darf ihnen Paulus zwar das Zeugniss geben, dass sie um Gott eifern, wie das Streben zu einer Rechtfertigungsordnung zu gelangen, ja auf jeden Fall wohlgefällig genannt werden muss, aber es geschieht bei ihnen nicht *κατ' ἐπίγνωσιν*. Es fehlt ihnen die rechte Einsicht, das volle Verständniss für das Wesen Gottes, in welchem es begründet ist, dass er allein von sich aus jenen *νόμος* bestimmt, dass er in keinem Falle menschliche Werke bei der Festsetzung der Art des *νόμος δικαιοσύνης* berücksichtigen darf. Wir entnehmen aus der Art, wie der Apostel hier die Verschuldung Israels beschreibt, dass, was Gott in den bisherigen Ausführungen des Kapitels als absolutes Recht zugesprochen worden war, die von menschlichem Thun unbeeinflusste, freie Vorausbestimmung in Sachen des Heils, hier in die geschichtliche Wirklichkeit eingetreten sein muss. Wir begreifen ferner, wie es auch unter vollkommenster Wahrung jenes obersten Grundsatzes für das göttliche Heilswirken, ja gerade durch die Wahrung desselben zu einer Verschuldung der Menschen

unter gewissen Umständen kommen konnte und kommen musste. Alle menschliche Sündenverfallenheit wäre an sich nicht im Stande gewesen, ein Schuldmoment zu constituiren — sonst hätten die Heiden nimmer die Gerechtigkeit empfangen —, nur eins war nach dem unveränderlich feststehenden Princip des göttlichen Heilswirkens dazu im Stande: die Verweigerung der Anerkennung dieses Princips. Diese Schuld hat Israel thatsächlich auf sich geladen. Nur deshalb also involvirt das Verhalten der Juden eine Verschuldung, weil es im tiefsten Grunde ein bewusster Widerspruch gegen das Princip der Alleinwirksamkeit Gottes zum Heil, eine Verkennung und Missachtung der unbedingten Selbstherrlichkeit Gottes ist.

Wir haben nun natürlich das grösste Interesse zu fragen, in welcher Form jenes bei der göttlichen Vorausbestimmung massgebend wirksam gedachte Princip in der Gegenwart seine geschichtliche Verwirklichung gefunden hat, dass die Juden ihm ihren Widerspruch entgegensetzen konnten. Unsre Verse bleiben uns die Antwort auf diese Frage nicht schuldig. Es hat nun einmal Gott so gefallen, einen Stein des Anstosses und einen Fels des Ärgernisses in Zion zu legen mit der Bestimmung, dass nur der auf ihn Vertrauende nicht zu Schanden werden soll. Aus freiester Initiative, rein von sich aus, hat Gott diese Vorherbestimmung getroffen. Er hat sich, als er diese Norm aufzustellen beschloss, nicht durch menschliche Vorzüge und Werkverdienst leiten und bestimmen lassen. Die Heilsordnung, die unter Berücksichtigung menschlicher Verdienste herausgekommen wäre, hätte ein ganz anderes Aussehen gehabt als diese, bei deren Feststellung Werke in keiner Weise bestimmend gewesen sein können, weil in ihr gar nicht von Werken, sondern nur vom Glauben die Rede ist. Es ist also, kurz gesagt, der *νόμος πίστεως* (Röm. 3 27), den Gott aus freier Initiative vorausbestimmt hat als Norm für die Erlangung des Heils. Abgesehen von dieser Norm soll es keinen Weg zum Heil geben; wer das Heil erlangt, soll es auf Grund dieser Norm, welche alles Rennen und Mühen der Menschen ausschliesst, Gott allein zu danken haben.

So sehen wir bestätigt, was wir von vorn herein erwarten mussten, dass der Inhalt der von Gott behufs der geschichtlichen Verwirklichung seiner Heilspläne thatsächlich aufgestellten Rechtfertigungsnorm genau den Voraussetzungen, welche bei der Vorherbestimmung derselben massgebend sein mussten, entspricht. Musste für den Heilsvorsatz Gottes der Grundsatz gewahrt werden: *οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος*, so heisst es bei der geschichtlichen Thatvollstreckung ganz analog: *οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ πίστεως*. So trägt dieser *νόμος* ganz genau die Art an sich, welche nach Kap. 9 dem göttlichen Wesen und der darin begründeten Art des göttlichen Heilswirkens entspricht: seine Aufstellung bedeutet eine Aufrechterhaltung der *κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις* Gottes.

Wenn nun das Ergebniss bei der grossen Mehrzahl der Juden war, dass sie sich verstockten, so kann diese Verstockung mit Fug und Recht, weil sie auf Grund einer von Gott aus freier Initiative ohne Rücksicht auf die Eigenart der Juden festgesetzten Norm der Heilserlangung erfolgte, auch auf Gott zurückgeführt werden. Er hat den Eckstein in Zion zu legen und damit die Bestimmung *ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται* damit zu verbinden sich vorgesetzt, trotzdem er wohl wusste, dass um dieser Bestimmung willen jener *λίθος* zu einem *λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου* für die Juden werden würde. Wie das alte Testament von Pharao bald sagt: »er verstockte sich«, bald: »Gott verstockte sein Herz«, so kann auch von der gegenwärtigen Generation der Juden beides ausgesagt werden; ebenso darf man andrerseits die Empfänglichkeit der Heiden als freies göttliches Erbarmen über dieselben betrachten. Und zwar beides um so mehr, als auch der Zustand, in welchem Juden sowohl wie Heiden von der göttlichen Offenbarung, welche die Erfüllung des göttlichen Heilsraths bringen sollte, angetroffen wurden, nach der Anschauung des Apostels, wie man es bei der Energie seines Gottesbewusstseins nicht anders erwarten darf, nicht bloss von Gott zugelassen, sondern geradezu von Gott gewirkt war.

Mit Bezug auf die Heiden hat Paulus das Röm. 1_{18-32}

nachgewiesen. Das Resultat dieser gottgewirkten Entwicklung lautet: sie sind ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην, Heiden, zu deren Eigenthümlichkeit es auf Grund ihrer Entwicklung gehört, dass sie sich um Gerechtigkeitserlangung nicht kümmern. Und gerade, weil dies ihre Eigenthümlichkeit ist, erlangen sie nach Gottes Vorausbestimmung das Heil. In doppelter Weise also ist hier der Grundsatz ὃν θέλει ἐλεεῖ zur Durchführung gekommen: Gott hat die Heiden so geführt, dass dies ihre Eigenthümlichkeit war und sodann: Gott hat die Bedingungen der Heilserlangung aus freier Initiative so eingerichtet, dass die ἔθνη ihrer Anlage und ihren charakteristischen Eigenthümlichkeiten nach am ehesten geneigt sein mussten, ihnen nachzukommen. Nicht als ob Gott bei der Vorausbestimmung jener Bedingung auf die Eigenthümlichkeit der Heiden, die er vorhergesehen, Rücksicht genommen hätte; vielmehr die in Gottes Wesen begründete Nothwendigkeit, alles menschliche Verdienst und Leisten bei der Vorherbestimmung in Sachen des Heils, damit derselben der Charakter einer κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις gewahrt bleibe, ausser Betracht zu lassen, traf mit der gottgewirkten Eigenart der Heiden zusammen. Sie sind σκεύη ἐλέους, welche Gott durch jene beiden Acte προητοίμασεν εἰς δόξαν.

Umgekehrt bei den Juden! Auf ihre innere Entwicklung hat Gott noch in ganz besonderer Weise eingewirkt durch das Gesetz. Dieses Gesetz war ja freilich nach paulinischer Anschauung von Gott zu dem Zwecke gegeben, dass es die Übertretungen mehre, alles unter die Sünde verschliesse und so auch bei den Juden einen Zustand herbeiführe, wie er bei den Heiden thatsächlich existirte, einen Zustand, bei welchem Rettung und Heil nur noch von dem Eingreifen der freien unverdienten göttlichen Barmherzigkeit zu erhoffen war. Aber andrerseits konnte das Gesetz mit seinem Werthlegen auf Werkthätigkeit (vgl. 10_5: ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτῇ) die unmittelbare Veranlassung eben jener Gesinnung und Haltung der Juden werden, welche sie im Grossen und Ganzen in der Gegenwart thatsächlich gezeigt haben. In doppelter Weise ist also auch hier der Grundsatz ὃν δὲ θέλει

σκληρύνει zur Durchführung gekommen: einmal in dieser gottgewirkten Entwicklung des Volkes, welche dahin führte, dass die Juden in werkgerechter Selbstüberhebung von sich aus einen νόμος δικαιοσύνης aufstellen zu können vermeinten, sodann durch den nach Gottes freiem Ermessen aufgestellten νόμος πίστεως, der so eingerichtet war, dass die Juden ihrer geschichtlich gewordenen Eigenart nach sich daran stossen mussten. So hat Gott selbst sie zugerüstet zu Ungehorsam und Verstockung, denen eigentlich der Erweis seines Zornes und seiner Macht auf dem Fusse folgen mussten; so sind die Juden σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν geworden [1]).

Und doch hält der Apostel daran fest, dass es den Juden möglich gewesen wäre sich anders zu entscheiden, wenn sie nur gewollt hätten, dass ihr Ungehorsam also eine wirkliche Verschuldung in sich schliesst. Gott hat mit jener doppelten Bethätigung seines Wirkens in der Leitung der geschichtlichen Entwicklung und in der Festsetzung des νόμος πίστεως nicht

---

1) Es steht nach alledem nichts im Wege, dass wir uns in gewissem, durch unsere Ausführungen näher bestimmtem Sinne die Definition Beyschlags aneignen, wonach ἐλεεῖν und σκληρύνειν (πωροῦν) die göttliche Verursachung des Glaubens oder Unglaubens bezeichne, nur dass mit solcher Definition nicht die Thatsache einer wirklichen Vorausbestimmung, eines vorzeitlichen göttlichen Erwählungs- und Verwerfungsrathschlusses geleugnet werden darf. Gerade dadurch, dass das Heilswirken Gottes nicht in der Geschichte seine Ursachen hat, sondern als Thatvollstreckung eines absolut freien Heilsvorsatzes Anlass und Norm für seine Bethätigung ohne Berücksichtigung irgendwelcher in der Geschichte vorhandener und wirksamer Factoren allein aus dem ewigen Wesen und Willen Gottes selbst entnimmt, wird die Freiheit und Selbstherrlichkeit Gottes wirksam gewahrt. Den Gedanken aber, dass die Art der Heilsverwirklichung den im ewigen Wesen Gottes liegenden Normen genau entsprechen müsse, und dass alles Heil allein in Gott seinen Quell und Ursprung haben dürfe, konnte der Apostel nicht klarer zum Ausdruck bringen, als durch die Idee der absolut freien Vorherbestimmung, durch welche der grundlegende Act des göttlichen Heilswirkens der Geschichte ganz und gar entrückt und jeder Schein eines mitbestimmenden Einflusses irgendwelcher menschlicher oder geschichtlicher Factoren grundsätzlich ausgeschlossen wird.

etwa seinem Volk überhaupt die Theilnahme am Heil unmöglich machen wollen. Den Gegenbeweis liefert ja doch schon die eine Thatsache, dass er, der Apostel, selber und andere Juden mit ihm in die christliche Gemeinde hineinberufen worden sind. Gott hat im Gegentheil Alles gethan, was in seinen Kräften stand, um eine andere Entscheidung des Volkes herbeizuführen. Er hat ihm in allen seinen Gliedern die Heilsbotschaft nahe bringen lassen und Israel musste doch wohl am ehesten im Stande sein, zu verstehen, um was es sich in der Heilsbotschaft handelte, dass da von einer neuen gottgewollten Gerechtigkeitsordnung die Rede sei, welche gehorsame Unterwerfung verlange, haben doch selbst die Heiden Sinn und Bedeutung der Heilsbotschaft begriffen. Wenn die Juden also trotzdem nicht zum Heil gelangen, so ist es Folge ihres bewussten Widerspruches gegen die neue Gottesordnung, so ist es Unglaube, Ungehorsam (Kap. 10).

Gott seinerseits, dabei bleibt es trotz alledem, hat sein Volk, das er sich in besonderem Sinne zu seinem Volk ausersehen hat, nicht verstossen und sein Verheissungswort an Israel nicht vergessen. Wenn man sich durch die Verstockung der grossen Mehrheit des Volkes in der Gegenwart zu solch irriger Meinung verleiten lassen möchte, so möge man an die vorbildliche Geschichte des Elias denken. Auch er hatte Israel aufgegeben; aber ihm wurde, als er die Klage über die Verblendung des Volkes vor Gott brachte, der tröstliche Antwortspruch, dass Gott sich selber einen Rest aus Israel erwählt habe. So ist es auch in der Gegenwart. Die wenigen unter den Juden, die auf Grund ihrer Empfänglichkeit in die christliche Gemeinde hineinberufen worden sind, sind ebenfalls ein *λεῖμμα κατ᾽ ἐκλογὴν χάριτος*, so sagt der Apostel mit offenbar absichtlicher Rückbeziehung auf *ἡ κατ᾽ ἐκλογὴν πρόθεσις* 9 11. Und wie er dort eine principielle Erläuterung des Begriffes *ἡ κατ᾽ ἐκλογὴν πρόθεσις* zu geben sich veranlasst sah, so folgt auch hier eine principielle Erörterung über den Begriff der *χάρις* in seinem contradictorischen Gegensatz zu dem Begriff *ἔργον*. Und nun ist es charakteristisch, wie er im Folgenden Israels Schuld und göttliches Verhängniss mit einander ver-

bindet und so die Grundgedanken von Kap. 9 und 10 einheitlich zusammenfasst. Was Israel eifrig erstrebt, das hat es, eben weil es eifrig danach strebt, nicht erreicht. Warum nicht? Die Antwort, die in dem ἐπιζητεῖ bereits angedeutet liegt, hat 9 31. 32 im Voraus gegeben: Israel erstrebte einen νόμος δικαιοσύνης ὡς ἐξ ἔργων. Das widerspricht der göttlichen χάρις, die allein Princip des Heils sein darf. Der Gegensatz dazu wird mit dem eigenthümlichen, scheinbar inconcinnen ἡ δὲ ἐκλογή eingeleitet. Die Formulirung des Gegensatzes lässt sich nur dann begreifen, wenn nach des Apostels Meinung ἡ ἐκλογή nicht bloss dem Ἰσραήλ des vorigen Satzes, sondern der ganzen Phrase ὃ ἐπιζητεῖ Ἰσραήλ entgegengestellt werden sollte. Dadurch bekommt aber die ἐκλογή ganz von selbst den Charakter als μὴ ἐπιζητοῦσα und wird so zu einer Art von Qualitätsbezeichnung. Es laufen hier also in der That die beiden Seiten der Betrachtung in einem Punkte zusammen.

Das ganze übrige Israel wurde verstockt, wie es Weissagungsworte des alten Testaments bereits in Aussicht genommen hatten. Aber, so fügt der Apostel sofort hinzu, damit sollte nicht etwa ihr Schicksal definitiv besiegelt sein [1]). Gott hat vielmehr mit der von ihm gewirkten Verstockung heilsame Absichten für andere und auch für sie selbst verbunden.

Es ist in der That schwer verständlich, wie bei diesem unmittelbaren Nebeneinander der beiden unzweideutigen Aussagen (v. 5: λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος γέγονεν und v. 11: μὴ ἔπταισαν, ἵνα πέσωσιν) die Behauptung gewagt werden kann, nach den Ausführungen von Kap. 9 sei das des Apostels wahre Meinung, dass das Verheissungswort Gottes an Israel nur in der Weise zur Erfüllung kommen werde, dass bei der von Gott in Aussicht genommenen Erfüllung des Verheissungswortes eine Verkürzung eintrete, indem eine vorsatzmässige Auswahl

1) Was Dalmer (die Erwählung Israels nach der Heilsverkündigung des Apostels Paulus, S. 85 ff.) gegen diese Deutung des ἵνα πέσωσιν sagt, hebt er selbst durch die Paraphrase des Verses auf S. 130 so ziemlich wieder auf.

einiger Israeliten an die Stelle des ganzen Volkes treten werde; ob dabei angenommen wird, das Verheissungswort habe ursprünglich dem ganzen Volke gegolten, oder, es sei von vorn herein so gemeint gewesen, dass das Volk als ganzes bei der Erfüllung nicht in Betracht komme, ist gleichgiltig. — Der Apostel hat 11 5 ff. die Thesis des neunten Kapitels so scharf wie nur irgend möglich, wieder aufgenommen; auch das *ἐπωρώθησαν* entspricht lediglich dem *σκληρύνειν* 9 19, und sicher ist der Ausdruck *ἡ κατ᾽ ἐκλογὴν χάρις* in absichtlichem Anklang an *ἡ κατ᾽ ἐκλογὴν πρόθεσις* formulirt. Und in demselben Athemzuge weist der Apostel mit einem *μὴ γένοιτο* den Gedanken weit von sich, dass dadurch, dass in der Gegenwart nur in *λεῖμμα κατ᾽ ἐκλογὴν χάριτος γέγονεν*, das definitive Schicksal aller übrigen Israeliten besiegelt sei. Freilich ist ihre gegenwärtige Verstockung gottgewollt und gottgewirkt, aber nicht zu ihrem definitiven Verderben, sondern in der Absicht — und damit wird der Gedanke von 9 17. 23 ff. wiederaufgenommen —, Raum zu gewinnen, um an den *σκεύη ἐλέους* in der Heidenwelt das Heil zu verwirklichen, zu dem Gott sie im Voraus zubereitet hat. Es bleibt also dabei: die gegenwärtige Verstockung Israels hat nicht die Bedeutung, dass das Verheissungswort Gottes an Israel hinfällig geworden wäre (9 6) oder dass Gott sein Volk, welches er sich zuvorversehen, verstossen hätte (11 2). Der Apostel weicht auch nicht um eines Haares Breite von der Richtlinie ab, die er sich durch den leitenden Obersatz Kap. 9 6 vorgezeichnet hatte.

Unter diesen Umständen ist er uns allerdings schuldig, zu zeigen, wie Gott Mittel und Wege finden werde, um sein Verheissungswort an Israel trotz Allem und Allem wahr zu machen.

Dass die Frage nach dem Schicksal der Juden dauernd den eigentlichen Gegenstand seines Nachdenkens bildet, geht aus der ganzen Art der Beweisführung des Apostels in unserm Kapitel wiederum aufs deutlichste hervor. Charakteristisch hierfür ist die ausserordentlich concise Fassung der Worte, mit welchen er den in v. 11ᵃ ausgesprochenen Gedanken, den er mit einem *μὴ γένοιτο* für absurd erklärt hat, in v. 11ᵇ zurück-

weist. Drei Stufen der gottgewirkten Entwicklung sind hier in rascher Folge neben einander gestellt; und es kommt fast so heraus, als ob die *σωτηρία* der Heiden in Gottes Hand lediglich als Mittel zum Zweck der Einwirkung auf die Juden aufgefasst werden müsste. So sehr steht die Frage nach der Errettung der Juden im Vordergrund. Und auch v. 13 fügt sich als passendes Glied in diese Gedankenkette ein, machen die Worte doch den Eindruck, als sehe der Apostel seine Erfolge unter den Heiden gar nicht als selbständigen Zweck für sich an, sondern wieder nur als Mittel zum Zweck der Unterstützung der göttlichen Heilsabsichten in Bezug auf die Juden.

Gott hat nach unserer Auffassung die absolute Freiheit der Vorherbestimmung also im letzten Grunde dadurch bewahrt und bewährt, dass er aus eigenster Initiative die Norm für die Heilserlangung festsetzte, nämlich den *νόμος πίστεως*, so dass der Inhalt der Vorherbestimmung auch so umschrieben werden kann: »Wer glaubt, d. h. wer auf alles eigene Werkverdienst Verzicht leistet und sein Heil allein von der göttlichen Gnade erwartet, soll gerettet werden. Ausgeschlossen vom Heil soll nur derjenige bleiben, welcher den Glauben in Ungehorsam verweigert, indem er in verblendeter Selbstüberhebung vermeint, durch eigenes Rennen und Mühen eine Rechtfertigungsnorm von sich aus aufstellen zu können. Jedes Rühmen vor Gott muss in der Beschaffung des Heils auf Seiten des Menschen ausgeschlossen sein.« Diese Norm hat Gott in Christo, näher in Christi Tode geschichtlich verwirklicht, und dem Inhalt der Vorherbestimmung zufolge werden nun die Menschen vor eine Entscheidung gestellt; und es kann so trotz der absolut freien Vorherbestimmung, sobald der Inhalt derselben richtig aufgefasst wird, sehr wohl von einem Verhalten der Menschen die Rede sein. Nur muss man sich hüten, die Sache so anzusehen, als ob dieses Verhalten der Menschen (etwa als praevisa fides oder drgl.) in irgend welcher Weise für Gottes Vorherbestimmung nach Form und Inhalt massgebend gewesen wäre. Dem *οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος* oder *ἀλλὰ χάριτι* (aber nicht: *ἀλλ' ἐκ πίστεως*) als

principieller Voraussetzung für die Festsetzung der Heilsnorm entspricht in der geschichtlichen Vollziehung des Heilsrathschlusses als Norm des Heilsempfanges für die Menschen ein *οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ πίστεως*. Für die Vorherbestimmung der einzelnen Individuen zum Heil oder zum Verderben setzen wir ein die völlig freie und unbeeinflusste Vorherbestimmung von Art und Inhalt der Heilsbotschaft sammt der in ihr enthaltenen Rechtfertigungsordnung und sammt den mit ihr verbundenen Bedingungen für die Erlangung des Heils. So erst kommen die Ausführungen des Apostels in den folgenden Versen zu ihrem vollen Recht.

Den Gang der Entwicklung, wie ihn der Apostel sich denkt, fasst er in v. 11 kurz und bündig zusammen: dieselbe göttliche Heilsveranstaltung, gegen welche die Juden im Unglauben sich verstockten, hat den Heiden die Rettung vermittelt; die göttliche Absicht dabei aber war, durch die Erfolge des Evangeliums bei den Heiden die Juden zur Eifersucht zu reizen und so die nothwendige Voraussetzung für ihre Errettung und damit für die Erfüllung des Verheissungswortes an Israel zu schaffen. Sie werden von ihrem Hochmuth ablassen, der sie verführte, eigene Wege zu gehen, auf denen sie zu einer Gerechtigkeitsnorm zu gelangen suchten; sie werden das Rühmen Gott gegenüber aufgeben und sich der von ihm nun einmal aufgestellten Rechtfertigungsordnung in Gehorsam unterwerfen, um das Heil aus der Hand des gnädigen Gottes entgegenzunehmen. Wieder läuft hier beides, der Gedanke menschlicher Verschuldung und göttlicher Veranstaltung nicht bloss äusserlich neben einander her, beides ist vielmehr in die innigste kausale Verbindung mit einander gebracht. Gott hält sich kraft seiner Treue und Wahrhaftigkeit an sein Verheissungswort trotz der Feindschaft der Juden gegen ihn. Sie sind, wenn man die Frage vom Standpunkt des Evangeliums betrachtet, Feinde Gottes geworden um der Heiden willen d. h. damit den Heiden das Heil zu Theil werde, was unmöglich gewesen wäre, wenn das Evangelium einen andern Inhalt bekommen hätte. Gott selber hat durch die von ihm

bestimmte Art und Inhalt des Evangeliums diese feindselige Haltung der Juden gegen ihn hervorgerufen[1]). Betrachtet man dagegen die Frage vom Standpunkt der Erwählung aus, so ist ihnen Gott in scheinbarem Widerspruch zu dem in der Bestimmung von Art und Inhalt des Evangeliums ihnen gegen-

1) Es ist nur die Folge einer mechanischen Vergleichung der beiden Satzhälften in v. 28, dass man ἐχθρός hier passivisch fasst: sie seien gottverfeindet, gottverhasst, und Gott müsse sie deshalb als Feinde behandeln. Dem müsste auch eine gegenwärtig vorhandene, feindselige Stimmung Gottes gegen sie entsprechen. Die ist aber nicht vorhanden; vielmehr die gegenwärtige Gesinnung Gottes gegen sie kann einzig und allein als μακροθυμία (9 22) und als ἀγάπη charakterisirt werden. Es wird bei jener Auffassung Voraussetzung und Folge mit einander verwechselt. Nicht gegenwärtig behandelt Gott sie feindlich oder ist ihnen gar feindlich gesinnt, sondern in der Festsetzung von Art und Inhalt des Evangeliums hat er einen scheinbar feindseligen Act gegen sie unternommen, weil er dabei nicht Rücksicht nahm auf ihre Eigenart, was um der Heiden willen geschah, und was, wie wir nach andern Stellen ergänzend hinzufügen können, um der Wahrung seines eigenen Wesens willen geschehen musste. Aus diesem feindseligen Act, infolge dessen die gegenwärtige jüdische Generation in Ungehorsam und Verstockung verfallen und in feindseliger Haltung gegen Gott begriffen ist, könnte man vielleicht folgern, dass auch Gott ihnen feindselig gegenüberstände. Dem ist aber nicht so. Sie sind nach wie vor Gegenstand seiner besonderen Liebe und Fürsorge. — Ein Gegensatz gegen das ἀγαπητοί in v. 28[b] muss allerdings in v. 28[a] gefunden werden; aber ein solcher ist auch vollkommen ausreichend hergestellt, wenn man die gegenwärtige, feindselige Haltung Israels gegen Gott als von Gott gewollt und von ihm durch das Evangelium gewirkt ansieht. Die in v. 26. 27 angeführten alttestamentlichen Verheissungen, welche von Tilgung der Gottlosigkeit und Vergebung der Sünden reden, werden, trotzdem Gott durch das Evangelium die eine grosse Versündigung Israels, ihren gegenwärtigen Ungehorsam gegen ihn, geradezu hervorgerufen hat, dennoch ihre Erfüllung finden durch die Vergebung dieser Versündigung. Und der Fortschritt des Gedankens im Folgenden liegt nur darin, dass er gerade diese Versündigung Israels benutzen wird, um Israel zum Heil zu führen, ja dass dieselbe nothwendig war, damit das den Vätern gegebene Verheissungswort in der Weise, wie es ursprünglich gemeint gewesen war, in Erfüllung gehen könne. Das ἐχθροὶ δι' ὑμᾶς findet also seine directe Umschreibung in dem ἠλεήθητε τῇ τούτων ἀπειθείᾳ (v. 30[b]).

über bethätigten Verhalten doch in unwandelbarer Liebe zugethan um der Väter willen, d. h. um das den Vätern gegebene Verheissungswort einzulösen (v. 28).

Die Juden sind und bleiben Gott geweihtes Eigenthumsvolk in besonderem Sinne, weil sie die Teigmasse sind, welche durch die Gott geweihten Erstlingsbrote durchweg geweihten Charakter bekommen hat, weil sie die natürlichen Zweige von dem Baume sind und bleiben, dessen Wurzeln Gott geweiht sind; d. h. sie gehören nun einmal mit den Erzvätern unzertrennbar zusammen und haben deshalb den allernatürlichsten Anspruch auf die Theilnahme an der Erfüllung der denselben gegebenen Heilsverheissungen. Und wenn sie gegenwärtig abgehauenen Zweigen gleichen, so ist das nur die Folge ihres Ungehorsams. Kehren sie zur gehorsamen Unterwerfung unter die gottgewollten Heilsordnungen zurück, geben sie ihren Hochmuth, in welchem sie sich selbst rühmen, eine Heilsordnung von sich aus der gottgegebenen entgegensetzen zu können, auf, kurz leisten sie *πίστις*, dann hat es Gott in seiner Gewalt, sie wieder dem Baum aufzupfropfen, zu welchem sie von Natur gehören d. h. sie an der Erfüllung der Heilsverheissungen Theil nehmen zu lassen: *δυνατὸς γάρ ἐστιν ὁ θεὸς πάλιν ἐνκεντρίσαι αὐτούς* [1]). Umgekehrt sind die Heiden durch ihren

1) Beyschlag deutet diesen Satz im Zusammenhange mit seiner Gesammtauffassung unserer Kapitel: Gott ist wohl im Stande, sie wieder zum Glauben zu bringen und eben dadurch wieder in sein Reich einzupflanzen. Der Glaube werde im selben Athemzuge als Bedingung der Theilnahme am Gottesreich und als Wirkung der *δύναμις* Gottes im Menschenherzen, also zugleich als Sache menschlicher Freiheit und göttlicher Gnade behandelt. Mag dieser Gedanke auch an sich durchführbar sein und an anderen paulinischen Aussagen (wobei ich freilich gerade Phil. 2 12. 13 ausschliessen möchte) seine Analogieen haben, so kann er doch auf unsere Stelle nicht angewendet werden. Wenn hier das *μὴ ἐπιμένειν τῇ ἀπιστίᾳ* soeben als Voraussetzung des *ἐνκεντρίζεσθαι* genannt ist, dann kann dasselbe Verbum in dem Begründungssatz nicht den Inhalt der vorigen Aussage mitsammt ihrer Voraussetzung wiederaufnehmen Beyschlag meint, sonst käme eine matte Tautologie mit dem Vorhergehenden, ja geradezu eine Sinnlosigkeit heraus, indem, was gläubig werde, eben damit auch ins Gottesreich

Glauben an die Stelle der ausgebrochenen Zweige als Zweige zu stehen gekommen; es war Gottes Güte, die sie an diese Stelle setzte. Aber sie werden dieselbe nur solange einnehmen, als sie — und nun sagt der Apostel höchst charakteristischer Weise nicht: »bei ihrem Glauben«, sondern — bei der Güte Gottes verharren, als sie ihr Heil auf die barmherzige Güte Gottes allein zurückführen. Denn solange sie das thun, ist aller selbstzufriedener und eigengerechter Hochmuth bei ihnen ausgeschlossen. Sobald sie sich aber anmassen, sich zu rühmen gegen die ausgebrochenen Zweige, so bedeutet das im letzten Grunde ein Rühmen wider Gott. Denn dann thun sie ja, als hätten sie selbst das Heil nicht aus unverdienter Gnade von Gott her empfangen, als hätten sie es vielmehr durch eigene Mühe und Verdienste rechtmässig erworben, dann fallen sie aus der Unterordnung unter den *νόμος πίστεως*, durch welchen jeder Selbstruhm des Menschen vor Gott ausgeschlossen wird, dann werden sie, wie die gegenwärtige jüdische Generation, und zwar aus demselben Grunde, wie sie, von Gott verworfen werden.

---

eingepflanzt werde, ohne dass es dazu einer weitern *δύναμις θεοῦ* bedürfe. Aber hier handelt es sich gar nicht um das Gläubigwerden, sondern um das Aufgeben des Unglaubens. Durch ihren Ungehorsam hatten die Juden ja zunächst ihren Anspruch auf die Theilnahme am Heil verwirkt und waren nach der Art der göttlichen Vorherbestimmung im Evangelium scheinbar definitiv des Heils verlustig gegangen. Da bedurfte es einer besonderen göttlichen Machtthat, dass er sie wieder in Gnaden annahm, und sie trotz ihres vorangegangenen Widerspruches gegen seine Heilsveranstaltungen dennoch in die Heilsgemeinschaft als vollberechtigte Glieder einfügte, als hätten sie sich niemals der grössten Sünde, die es geben kann, der bewussten Widersetzlichkeit gegen die gottgesetzten Heilsordnungen, schuldig gemacht. Deshalb ist im Folgenden auch nicht von einer Glauben wirkenden Thätigkeit, sondern im Anschluss an alttestamentliche Weissagungen von der Sünde vergebenden und Schuld tilgenden Barmherzigkeit Gottes die Rede. In welcher Weise Paulus die dabei vorausgesetzte innere Umwandlung der Juden gewirkt denkt, hat er wenigstens andeutungweise in dem *εἰς τὸ παραζηλῶσαι αὐτούς* (v. 11) gesagt. Welche Momente ihm in dieser Beziehung noch ausserdem vorgeschwebt haben mögen, entzieht sich völlig unserer Beurtheilung.

Trägt man den starren Prädestinationsbegriff im Sinne der Vorhererwählung bestimmter einzelner Individuen in Kap. 9 ein, so kann man auch durch die gequältesten Deductionen die in Kap. 11 17—24 enthaltenen Sätze damit nicht ausgleichen, wie Beyschlag in vorzüglicher Ausführung gegen Calvin nachgewiesen hat. Oder aber man beruhigt sich bei der Auskunft, dass sich beides nun einmal nicht ausgleichen lasse, oder endlich man langt bei der seltsamen Behauptung K. Müllers an, dass die der Warnung des Apostels vor Abfall zu Grunde liegende Annahme, es könne einer aus dem Glauben fallen und damit der Erwählung verlustig gehen, identisch sei mit der Befürchtung, es könne bei den Gewarnten — und das sind in diesem concreten Falle alle heidnischen Mitglieder der römischen Gemeinde — der Glaube nur Schein sein, während sie in Wahrheit gar nicht zu den Erwählten gehörten, und bei der andern Behauptung desselben Gelehrten, dass die in unsern Versen ebenso deutlich vorausgesetzte Thatsache, dass in vielen Menschen der Energismus Gottes wegen ihres Unglaubens unwirksam bleibe, ein vollkommen Unbegreifliches, Widervernünftiges enthalte, was man anerkennen müsse, um allen Aussagen des Apostels wirklich gerecht zu werden. Schliesslich löst sich auch der Widerspruch, den Müller darin findet, dass alles Heil auf Gottes Gnade, alles Verderben dagegen auf der Menschen Schuld gegründet werde, bei unserer Beschreibung des Inhaltes der göttlichen Vorherbestimmung ganz von selbst. Der Effect des richtig verstandenen göttlichen Heilsvorsatzes in der geschichtlichen Thatvollstreckung ist nothwendig ein doppelseitiger. Alles Heil und alles Verderben findet seinen Grund einzig und allein in der absolut freien Vorausbestimmung Gottes, welche eine Verschuldung der Menschen nicht ausschliesst, wie sie andrerseits, unbeschadet ihrer absoluten Freiheit, ein Verhalten der Menschen, die πίστις, als Bedingung für die Heilserlangung in Aussicht nehmen kann. Nur das eine muss in Übereinstimmung mit dem unantastbar feststehenden Princip des göttlichen Heilsvorsatzes für die geschichtliche Verwirklichung desselben unter allen Umständen aufrecht erhalten werden: abgesehen von

dem freien göttlichen Erbarmen giebt es kein Heil, wie es keinen Heilsvorsatz giebt, der nicht in Gottes absolut freier Entschliessung seinen Grund hätte.

Darin allein ist die völlig befriedigende Lösung für die dunkeln Räthsel in der göttlichen Führung seines Volkes zu finden. Auch an diesem kann das Verheissungswort Gottes, welches er kraft seiner Wahrhaftigkeit und Treue trotz ihres Unglaubens nicht fallen lässt, nur so zur Erfüllung kommen, dass es das Heil aus der Hand der freien, barmherzigen Gnade Gottes entgegennimmt. Darum hat Gott Alle, auch die Juden, unter den Ungehorsam beschlossen, damit bei Allen ohne Ausnahme, auch bei den Juden, die Heilsverwirklichung dem Princip der freien göttlichen Barmherzigkeit entspräche: *συνέκλεισεν ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ* (11 32).

Wir sind damit zu unserm Ausgangspunkt zurückgekehrt und haben so einen Kreis beschrieben, dessen Linien weder Lücken noch Ausbiegungen aufweisen, weil sie in allen Theilen durch das Verhältniss zu einem unverrückbar feststehenden Mittelpunkt bestimmt sind, eben zu jenem Centralgedanken der Alleinwirksamkeit der freien Barmherzigkeit Gottes zum Heil der Menschen in Vorsatz und geschichtlicher Thatvollstreckung.

Was ist das anderes, als die stricte Anwendung dessen, was der Apostel im ersten Theil des Römerbriefes als den Grundgedanken seines Evangeliums ausgeführt hat, auf das Geschick der Juden? Als *νόμος πίστεως*, durch welchen jedes Rühmen vor Gott auf Seiten des Menschen schlechthin ausgeschlossen werde, hat Paulus 3 21—27 die neue Rechtfertigungsordnung gezeichnet. Auch für die factische Überwindung der Sündenmacht blieb der Grundsatz, dass die Christen *ὑπὸ χάριν* stehen, massgebend (6 14). Es ist nicht eigene Kraft, es ist die Wirkungskraft heiligen Geistes, die ein neues Leben in den Christen wirkt. Auch dessen kann und darf kein Mensch vor Gott sich rühmen. Und des Christen Heilsgewissheit ruht in letztem Grunde auf der Gewissheit, zu

denen zu gehören, welche Gott in freier Gnadenwahl sich im Voraus ausersehen hat, sie zum Heil zu führen[1]). So schliesst sich Röm. 9—11 als drittes Glied ebenmässig an. Jener 3 27 ausgesprochene religiöse Grundsatz des Apostels, der Grundsatz der Alleinwirksamkeit der Gnade Gottes zum Heil, oder — was dasselbe ist, vom Menschen aus gesprochen — der Grundsatz, dass in der Beschaffung des Heils kein Mensch vor Gott sich rühmen dürfe, erleidet seine Anwendung auch auf das Geschick des jüdischen Volkes. Er hat einst den Charakter des Verheissungsactes und damit des Verheissungswortes bestimmt; er erklärt die Verstockung des Volkes Israel in der Gegenwart; er wird massgebend sein, wenn Gott in seiner unerforschlichen Weisheit das Verheissungswort an seinem Volk der Erfüllung entgegenführt. Die Begründung alles Heils in Gottes freiem Rathschluss allein, die Verwirklichung alles Heils durch die Bethätigung des göttlichen Erbarmens allein, das Ziel alles Heils in der Gemeinschaft der Herrlichkeit Gottes allein: *ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα· αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.*

---

1) Über Röm. 8 28 ff. vgl. meinen Vortrag: »Kein Rühmen vor Gott!« Der religiöse Grundton der paulinischen Theologie. Königsberg 1896, in welchem auch der Nachweis geführt ist, dass sich die Grundgedanken der paulinischen Prädestinationslehre mit den Grundgedanken der im engeren Sinne sogenannten paulinischen Theodicee völlig im Einklang befinden (S. 16 ff.).

Τὰ Λόγια Ἰησοῦ = דִּבְרֵי יֵשׁוּעַ.

Ein Beitrag zur synoptischen Evangelienforschung.

Von **Alfred Resch** in Zeulenroda.

Aller Fortschritt in der Wissenschaft beruht auf dem geistigen Zusammenhang der wissenschaftlichen Arbeit. Mögen die Arbeitenden in allen Zonen zerstreut oder durch Jahrhunderte von einander getrennt sein, sie bilden eine grosse Gemeinde, deren Glieder durch gegenseitige kritische Ergänzung unter einander verbunden sind. Diese gegenseitige kritische Ergänzung fordert und bringt zugleich reifende Erkenntniss dessen, was für die Wissenschaft wirklich bedeutend ist, eine spontan sich vollziehende Scheidung des Bleibenden von dem, was einem baldigen Untergang geweiht ist, eine der Erntearbeit gleichende und zugleich neue Aussaat verheissende Sichtung des wissenschaftlichen Weizens und der unvermeidlichen Spreu.

Wo wäre aber eine solche Sichtung nothwendiger als auf demjenigen Gebiete, welches der *wissenschaftlichen Erforschung der Evangelien* und überhaupt den für die Kenntniss der Person und des Lebens Jesu vorhandenen Schriftquellen gewidmet ist? Wenn irgendwo so hat auf diesem Gebiete eine unendliche Menge von Spreu sich angesammelt. Gerade bei dieser Forschungsarbeit ist die Auswahl des wahrhaft Bedeutenden aus der Menge des angehäuften Stoffes mit ganz besonderen Schwierigkeiten verknüpft.

Es ist ein einzigartiges Forschungsgebiet sowohl durch seine centrale Stellung als durch seine nach allen Seiten sich

auswirkenden Consequenzen. Der Hauptsache nach nur vier kleine Schriften mit 89 kurzen Capiteln behandelnd, umspannt doch die Evangelienforschung einen weiten Complex der wichtigsten theologischen Fragen: den endgiltigen Abschluss der alttestamentlichen Entwickelung, die einen Wendepunkt für die gesammte Weltgeschichte bedeutende Begründung des Neuen Testaments, den fruchtbaren Ausgangspunkt für die Geschichte der christlichen Kirche, die reiche Quelle für die Bildung und die bleibende Norm für die Prüfung und immer tiefere Erfassung der christlichen Dogmen, die unerschöpfliche Fundgrube für kirchliche Homiletik und christliche Paedagogik. Ein kleines Objekt nach seinem äusseren Umfang, bilden doch die vier canonischen Evangelien nach ihrer geistigen Bedeutung einen unmessbar grossen Gegenstand wissenschaftlicher Forschungsarbeit, deren Folgen auf allen Gebieten der theologischen Wissenschaft und des kirchlichen Lebens sich geltend machen.

Einzigartig ist die Evangelienforschung aber auch durch ihre Schwierigkeiten. In derselben liegt eine Complication der mannigfachsten Probleme vor, welche den höchsten sittlichen Ernst, tiefe religiöse Grundstimmung, eine auch für das Kleinste sich interessierende philologische Akribie, einen für das Grösste empfänglichen historischen Wahrheitssinn, einen vor keiner Schwierigkeit zurückschreckenden Scharfsinn, eine keine Ermüdung zulassende Ausdauer fordern. Ja man kann sagen: nur wer sein ganzes Leben oder doch den besten Theil seines Lebens der Lösung dieser Aufgabe gewidmet hat, wird gewürdiget werden, bleibende Bausteine diesem Bauwerk einzu-[illegible]

Ein solcher Mann ist derjenige, dem diese Blätter gewidmet sind. Zurückblickend auf eine Reihe von siebenzig reich gesegneten Jahren darf derselbe seine der Evangelienforschung geweiht gewesene wissenschaftliche Arbeit als dasjenige Ergebniss seines Lebens betrachten, durch welches er für die Nachwelt fortleben wird.

Den Ariadnefaden, welcher uns aus dem dunkelen Labyrinth der synoptischen Evangelienforschung allmählich heraus-

führen soll, da weiter gesponnen zu haben, wo er ein vorzeitiges Ende finden zu wollen schien, das ist das bleibende Verdienst von Bernhard Weiss.

Wenn es mir gelingen sollte, auf einem Gebiete, wo confessionelle Verschiedenheiten keine Instanzen bilden, zur Würdigung der von vielen Seiten noch nicht nach ihrem Werthe erkannten Evangelienforschung von B. Weiss alte und neue Bausteine herbeizutragen, so würde ich mich freuen, damit einem zweifachen Wunsche zu genügen, nämlich einmal dem Manne, dessen Werke auf meine wissenschaftliche Lebensarbeit so befruchtend eingewirkt haben, bei festlicher Gelegenheit öffentlich zu danken, und sodann zu zeigen, wie jener Ariadnefaden bis zum glücklichen Ausgang aus dem Labyrinth der Evangelienforschung weiter zu führen sein dürfte.

Jener Ariadnefaden ist aber, wie jeder Kundige weiss, die durch eine mehr als hundertjährige Forschungsarbeit gewonnene Erkenntniss von dem Vorhandengewesensein einer vorcanonischen Evangelienschrift. Die »apostolische Quelle« wird sie von B. Weiss am liebsten und am häufigsten genannt. Als die »Logia« hat man sie im Anschluss an Papias schon vor ihm bezeichnet. Als die »synoptische Grundschrift« kann man sie sehr wohl charakterisieren.

Den Verdiensten, welche B. Weiss um die Erforschung dieser ältesten evangelischen Quellenschrift sich erworben hat, habe ich bereits vor Jahren meinerseits die Palme zuerkannt. »Unter den Schriftforschern der Gegenwart« — so schrieb ich i. J. 1888 [1]) — »ist Bernhard Weiss derjenige, welcher das vollständigste Bild jener vorcanonischen Evangelienschrift entworfen hat«. »Indem er, im Unterschiede von seinen Mitforschern, nicht bloss den ersten und dritten Evangelisten, sondern auch schon Marcus aus jener Quelle schöpfen lässt, hat er den Charakter jener Quellenschrift als einer erzählenden Evangelienschrift (nicht einer blossen Spruchsammlung) am bestimmtesten anerkannt und herausgebildet«. »Ausser zahl-

1) Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben, herausgegeben von D. Chr. E. Luthardt, 1888, Heft X, S. 495.

reichen Veröffentlichungen in Zeitschriften sind es namentlich drei Hauptwerke, in denen Bernhard Weiss seine Forschungen niedergelegt hat:

1. Das Markusevangelium und seine synoptischen Parallelen. Berlin 1872.
2. Das Matthäusevangelium und seine Lukas-Parallelen. Halle 1876.
3. Das Leben Jesu. Berlin 1882. 2. Aufl. 1888.

Schon der bedeutende Umfang dieser Werke lässt es erkennen, welch ausserordentlicher Fleiss auf das Studium des vorliegenden Problems verwendet worden ist, und eine eingehende Beschäftigung mit diesen Forschungsarbeiten bringt fast auf jedem Blatte neue Zeugnisse von dem eindringenden Scharfsinn und von der gewissenhaften Sorgfalt, womit Weiss das Problem zu lösen sucht, von dem er mit Recht sagt, dass die methodische Ermittelung des Urevangeliums ebenso den festen Ausgangspunkt bildet für die Lösung des synoptischen Problems wie die sichere Grundlage für die Herstellung der wichtigsten Thatsachen und Reden Jesu«. »Bereits früher, bei Gelegenheit einer Recension des zweiten der vorgenannten Werke, des Matthäusevangeliums (in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, 1877, S. 167—174), habe ich das Bahnbrechende dieser Forschungen und den damit gethanen Fortschritt über den von H. Holtzmann in seinem Hauptwerke eingenommenen Standpunkt hinaus unumwunden hervorgehoben. Und wenn ich auch manche damals in Betreff des Materials gemachte Bemerkungen in Folge der seitdem mir aufgegangenen Erkenntniss von dem Vorhandengewesensein mehrerer Versionen der vorcanonischen Quelle jetzt als hinfällig bezeichnen muss, so stehe ich doch in dem Hauptresultat der von Weiss angestellten Forschungen, in demjenigen Punkte, den man als sein besonderes Eigenthum erkennen muss, nämlich in der Annahme, dass nicht bloss der erste und der dritte Evangelist, sondern vor ihnen bereits Marcus die vorcanonische Evangelienschrift benützt, noch immer mit Weiss zusammen«.

Im Jahre 1893 aber sprach ich mich über das Marcus-

evangelium von B. Weiss folgendermassen aus[1]: »Diese Schrift ist nach meinem Urteile eine der bedeutendsten auf dem ganzen weiten Gebiete der Evangelienforschung. Durch diese Schrift ist der entscheidende Schritt vorwärts gethan, welcher nöthig war, um die Räthsel der synoptischen Frage vollends der Lösung entgegenzuführen. Auf Grund einer wohl ausgebildeten Gesammtanschauung von Stil und Charakter der »apostolischen Quelle«, welchen Ausdruck er besonders liebt, einerseits, und mit Hilfe einer bis ins Einzelnste eindringenden Quellenanalyse andererseits ist Weiss zu der bahnbrechenden Erkenntniss durchgedrungen, dass auch zahlreichen Partien, zu welchen bei allen drei Synoptikern Parallelen mitgetheilt sind, die vorcanonische Quellenschrift zu Grunde liegt, dass also schon Marcus diese Quelle benutzt hat, dass folglich die andern beiden Evangelisten an vielen Stellen zu gleicher Zeit von ihren beiden Quellen, der Marcusquelle und der noch älteren Logiaquelle, beeinflusst sind«.

Und noch einer weiteren Äusserung aus dem Jahre 1894 Erwähnung zu thun, sei hier gestattet[2]: »Es ist das in seiner Begründung und nach seiner Tragweite noch lange nicht genug gewürdigte Verdienst von B. Weiss, die Zweiquellentheorie in bahnbrechender Weise weitergeführt zu haben. Die strenge Zweiquellentheorie nahm für die beiden Hauptquellen — das Urevangelium und das Marcusevangelium — eine gleich grosse Originalität an und leitete nur aus der verschiedenen Behandlung dieser beiden Quellen durch den ersten und den dritten Evangelisten sowohl die Verwandtschaftsverhältnisse als die Verschiedenheiten der synoptischen Parallelen bei Mt. und Lc. her. Weiss beschränkte die Originalität des Marcus, indem er dessen Abhängigkeit von dem Urevangelium, der apostolischen Quelle, wie er sie nannte, nachwies. Aber er stellte damit zugleich erst recht ans Tageslicht den tiefgreifenden Einfluss, welchen das Marcusevangelium auf seine beiden synoptischen Nach-

1) Aussercanonische Paralleltexte, Heft I, §. 6: Das vorcanonische Evangelium. S. 69.

2) Aussercanonische Paralleltexte, Heft II, §. 3: Die Composition des *εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον*. S. 12f.

folger ausgeübt hat«. »Es war der Weg einer ausserordentlich mühsamen und schwierigen Detailuntersuchung, auf welchem Weiss zu diesen wichtigen Resultaten gekommen ist«.

Auch nach der formalen Seite wüsste ich auf dem weiten Gebiete der evangelienkritischen Literatur kein Buch, welches — trotz einer gewissen Schwierigkeit der Weiss'schen Ausdrucksweise — durch gleichmässige Durcharbeitung des Stoffes, durch ruhige Objektivität der Darstellung, durch liebevolles und sorgfältiges Eingehen auf den Gegenstand der Untersuchung den beiden grossen quellenkritischen Arbeiten von B. Weiss irgendwie gleich käme. Bilden doch das »Marcusevangelium« und das »Matthäusevangelium« von B. Weiss die beiden einzigen Beispiele derart, dass eine bis ans Ende durchgeführte Quellenkritik mit eindringender Exegese harmonisch verbunden ist. Und kann doch jeder Anfänger wie jeder gereifte Forscher in diesen beiden quellenkritischen Werken für eine Synopse der drei ersten canonischen Evangelien die sicherste Orientierung immer von Neuem finden.

Meines Erachtens sind die Höhenpunkte des von der Evangelienforschung gebahnten Weges, wenn man alle Seitenwege, die abwärts führen, alle Nebenwege, die als Irrwege sich erweisen, ausser Betrachtung lässt, in folgender Weise zu charakterisieren:

Annahme eines Urevangeliums.

Entdeckung der Priorität des Marcus unter den synoptischen Evangelien.

Entdeckung einer vorcanonischen Evangelienquelle in Matthäus und Lucas.

Entdeckung derselben vorcanonischen Evangelienquelle in Marcus.

Die Annahme eines Urevangeliums beruht auf dem richtigen Gefühle, dass die Gemeinsamkeit der Stoffe und die Verwandtschaft der Darstellung, welche den drei s. g. synoptischen Evangelien eigen ist, aus einer letzten ihnen gemeinsamen Hauptquelle abzuleiten sei. Diese Hauptquelle war zunächst eine unbekannte Grösse, gewissermassen das *X* für das complicierte Rechenexempel, welches durch die Vergleichung

der drei Synoptiker zu lösen uns aufgegeben ist. Es gebührt dem eigentlichen Begründer der Evangelienkritik, Eichhorn, das unbestreitbare Verdienst, der von ihm eingeleiteten Evangelienforschung auch sofort das richtige letzte Ziel gewiesen zu haben. Dagegen hat sich der von ihm künstlich construierte Weg, auf welchem durch einen längeren complicierten Process aus dem — nach seiner Meinung um 35 n. Chr. in syrochaldäischer Sprache entstandenen — Urevangelium die drei synoptischen Evangelienbearbeitungen entstanden sein sollten, als gangbar nicht erwiesen. Um die zunächst noch unbekannte Grösse des Urevangeliums zu finden, bedurfte es einer bekannten Grösse als Exponenten.

Als diese bekannte Grösse erwies sich das zweite Evangelium, sobald die Priorität seiner Entstehung vor den beiden anderen Synoptikern festgestellt war. Völlig unabhängig von der Frage nach einem Urevangelium, ja bereits vor Eichhorn, welcher zum ersten Male i. J. 1794 seine Anschauungen in seiner »Allgemeinen Bibliothek der biblischen Literatur« veröffentlichte, hatte Storr schon im Jahre 1786 lediglich durch Vergleichung der drei Synoptiker unter sich die Priorität des Marcus vor Lucas und Matthäus festgestellt. Doch erst i. J. 1838 wurde durch Chr. H. Weisse's »Evangelische Geschichte« diese von Storr angebahnte Erkenntniss wissenschaftlich tiefer begründet, sodass dieselbe ein allmählich fast von allen Seiten anerkanntes Gemeingut der theologischen Wissenschaft geworden ist. Und zwar schliesst diese Erkenntniss von der Priorität des Marcusevangeliums zugleich die andere Thatsache in sich, dass dasselbe eine einflussreiche Hauptquelle für das erste sowie für das dritte Evangelium geworden ist. Auch ist die Annahme, dass nicht unser Marcus, sondern ein ihm vorausgegangener Urmarcus diese eine Hauptquelle der anderen beiden Synoptiker gewesen sei, — eine Annahme, wodurch Holtzmann die bekannte Grösse, die gefunden war, in eine unbekannte Grösse umgewandelt, der objektiven Quellenforschung den Boden unter den Füssen weggezogen und, ohne es zu wollen, ganz besonders zur Discreditierung der Evangelienkritik beigetragen hat —, zur wissenschaft-

lichen Anerkennung nicht durchgedrungen, ja von ihrem Urheber selbst später aufgegeben worden. Und wenn vor Kurzem ein jüngerer Forscher die quellenkritische Anschauung von B. Weiss kurzweg als »Urmarcushypothese« und meine quellenkritischen Aufstellungen als eine von mir intendierte »Weiterführung und Verbesserung der Urmarcushypothese von B. Weiss« bezeichnet und diesen Nonsens hat drucken lassen können, sodass erst ein Freund, welcher die letzte Correktur besorgte, in den »Nachträgen« diese unglückliche »Urmarcushypothese« beseitigte, so mag man daraus ersehen, wie wenig Weiss von den jüngeren Forschern ernstlich studiert, wie sehr er in Folge dessen nicht verstanden oder missverstanden wird, und welche noch unreife Anfänger es wagen, auf dem so ernsten Gebiete der Evangelienforschung öffentlich das Wort zu ergreifen [1]). Nach B. Weiss ist von einem Urmarcus nicht die Rede. Vielmehr die bekannte Grösse unseres canonischen Marcus ist die eine Hauptquelle für die anderen beiden Synoptiker gewesen. Mit dieser Erkenntniss ist ein fester Ausgangs- und Orientierungspunkt für alle weitere Evangelienkritik gegeben.

Wenn man nun von diesem Ausgangspunkt her, welcher, wie wir sahen, ganz unabhängig von der Urevangeliumsfrage gefunden worden ist, den entscheidenden Schritt zur Entdeckung des Urevangeliums hat vollziehen können, so ist diese Thatsache, sollte man meinen, wohl geeignet, von vorn herein ein gutes Zutrauen zu dieser Entwickelung der Evangelienkritik zu begründen. Der entscheidende Schritt vorwärts war die Entdeckung einer vorcanonischen Quellenschrift, welche neben dem Marcusevangelium dem ersten wie dem dritten

1) Man möchte fast auf die Vermuthung gerathen, dass der bezügliche Irrthum durch die Überschrift: »Die Urmarcus-Hypothese«, welche §. 4 im Marcusevangelium von B. Weiss an der Stirne trägt, entstanden sei und dass der Inhalt dieses Paragraphen, welcher eine Widerlegung der Urmarcus-Hypothese enthält, nicht verstanden oder — nicht gelesen worden wäre. Allerdings ein starker Verdacht. Aber wie will man sonst diesen unglaublichen Irrthum erklären?

Evangelisten als zweite Hauptquelle gedient hatte, eine Entdeckung, welche somit die bekannte »Zweiquellentheorie« fixierte. Und zwar schwebte diese Entdeckung keineswegs wie eine Fata Morgana in der Luft, sondern ergab eine Anzahl — wenn auch zunächst in kleineren und grösseren Fragmenten zu recognoscierender, so doch ganz sicherer — Elemente einer vorcanonischen Evangelienschrift, bezüglich deren man »Land, Land« rufen und in der That festes Land betreten konnte. Diese Entdeckung eines neuen Festlandes neben dem Marcusevangelium vollzog sich auf folgende Weise. Nachdem die Gemeinsamkeit derjenigen Stoffe, in welchen alle drei synoptischen Evangelisten parallel gehen, der Hauptsache nach aus dem bestimmenden Einfluss des Marcusevangeliums abgeleitet war, hoben sich solche Parallelstoffe auf das Deutlichste ab, in denen Matthäus und Lucas zusammentreffen ohne Marcus, folglich auch ohne Abhängigkeit von Marcus. Da nun diese in kleineren und grösseren Perikopen vorliegenden Matthäus- und Lucas-Parallelen bezüglich des Wortlautes in den allermeisten Fällen noch viel besser zusammenstimmen als diejenigen Parallelen, in denen Matthäus und Lucas von dem wortreichen Marcus beeinflusst sind, so musste mit Notwendigkeit der Einfluss einer anderen Hauptquelle neben der Marcusquelle und somit das Schöpfen des ersten und dritten Evangelisten aus diesen beiden Hauptquellen zur Evidenz erhoben werden. Es ging hier ganz so zu, wie bei der Entdeckung eines neuen Landes. Der Schiffer hat nach langer Irrfahrt festes Land betreten. Aber man kennt noch nicht seine Ausdehnung, man weiss noch nicht: ist es eine Insel oder Inselgruppe oder ist es Festland? Das Land hat noch keinen Namen. Seine Erforschung ist die Aufgabe der nächsten Zeit. Die bei Marcus fehlenden Matthäus- und Lucas-Parallelen, welche nicht bloss hinsichtlich des gemeinsamen Stoffes, sondern ebenso durch ihre sprachliche Ausdrucksweise von dem Marcusevangelium sich unterscheiden, wie sie den Ausgangspunkt dieser Entdeckung bildeten, sind nun auch der bleibende Orientierungspunkt für die weitere Erforschung der neuentdeckten vorcanonischen Evangelienschrift. Denn nach der Zweiquellentheorie

besitzen wir nun zwei Hauptquellen für Matthäus und Lucas: eine canonische Quelle, das in unseren Händen befindliche Marcusevangelium, und eine vorcanonische Quelle in diesem entdeckten festen Land, dessen vollständige Erforschung noch die Hauptaufgabe der Evangelienkritik darstellt. Im Unterschied von dem wortreichen, in Detailmalerei sich gefallenden, selbst Tautologien nicht meidenden, Stile des Marcus, sind diejenigen Partien, in denen Matthäus und Lucas zusammengehen, in einem einfachen, schmucklosen, durchsichtigen hebraisierenden Stile abgefasst. Dieser Stil, den jeder halbwegs Kundige bei einiger Aufmerksamkeit von der umständlichen Schreibweise des Marcus deutlich zu unterscheiden vermag, wird nun der Stab in der Hand des Quellenfinders, der auch in denjenigen Partien, welche nur von Matthäus oder nur von Lucas aufbewahrt sind, über die Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zu jener vorcanonischen Quellenschrift das richtige Urtheil anzeigt und vorkommenden Falls es uns sagt: hier ist Gestein von demselben Gestein, hier fliesst uns dieselbe erfrischende Quelle.

Wer sich über diese vorcanonische Quelle, soweit ihre Entdeckung lediglich aus Matthäus und Lucas möglich ist, näher orientieren will, dem sind namentlich drei Schriften zu empfehlen:

1. Holtzmann, die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter, Leipzig 1863.
2. B. Weiss, das Matthäusevangelium und seine Lucas-Parallelen, Halle 1876.
3. Wendt, die Lehre Jesu. Erster Theil: Die evangelischen Quellenberichte über die Lehre Jesu, Göttingen 1886, namentlich S. 50—188.

Wer freilich die an der zuletzt angegebenen Stelle zu findende Reconstruction der vorcanonischen Quelle, wie sie Wendt auf Grund des Weiss'schen Matthäusevangeliums nach dem griechischen Texte gegeben hat, betrachtet, der findet einen Haufen interessanter Trümmer, ohne Anfang, ohne Ende, ohne Zusammenhang, der muss sich sagen: so kann die vorcanonische Evangelienschrift unmöglich ausgesehen haben; auf

diese Weise werden die noch vorhandenen Räthsel der Evangelienforschung nicht gelöst; es muss ein irgendwie verbindender Faden vorhanden gewesen und auch annähernd, wenngleich nicht überall, wieder aufzufinden sein, der diese zweifellos echten Evangelienfragmente zu einer höheren schriftstellerischen Einheit verknüpft hat.

Aber auch von einer anderen Seite her drängte die Evangelienforschung vorwärts. Es waren nicht Anwandelungen einer unberechtigten Kritik gewesen, welche Holtzmann und schon Andere vor ihm veranlasst hatten, anstatt des canonischen Marcusevangeliums eine vorcanonische Gestalt desselben als die eine Hauptquelle für die beiden anderen Synoptiker zu proclamieren und damit die »Urmarcushypothese« in die Welt zu setzen. Es zeigen sich nämlich bei der Vergleichung der drei Synoptiker eine Anzahl Symptome, welche bei der Annahme, dass für die allen drei Synoptikern gemeinsamen Stoffe Marcus, und zwar der canonische Marcus, die letzte Quelle sei, unerklärt bleiben. Anstatt nun zur Erklärung dieser Symptome mit Holtzmann die unbefriedigende Urmarcushypothese herbeizuziehen, lag die Frage nahe, ob die erwähnten Symptome nicht vielmehr auf eine Benutzung der in den Matthäus- und Lucas-Parallelen fliessenden vorcanonischen Evangelienschrift bereits auch durch Marcus hinweisen möchten. Überdem war durch die Auffindung der vorcanonischen Evangelienschrift die Frage nach dem Urevangelium wieder rege geworden. Diese Frage nahm jetzt eine neue Gestalt an: Sollte das von Eichhorn gesuchte — aber von ihm, weil a priori, in verfehlter Weise construierte — Urevangelium nicht etwa identisch sein mit der in den Matthäus- und Lucas-Parallelen entdeckten vorcanonischen Quellenschrift? Taucht nicht in dieser vorcanonischen Quellenschrift, von welcher man in diesen Parallelen a posteriori sichere Bestandtheile erkannt und constatiert hat, jene unbekannte Grösse, jenes gesuchte X, empor, in welchem die Lösung des synoptischen Rechenexempels zu finden ist? Um zu einer sicheren Beantwortung dieser Frage zu gelangen, musste die vorcanonische Quelle, die apostolische Quelle, wie sie Weiss nannte, zu

einer eingehenden quellenkritischen Untersuchung des zweiten canonischen Evangeliums verwendet werden. Und diese Aufgabe hat B. Weiss gelöst in seinem »Marcusevangelium und seine synoptischen Parallelen« (1876). Alle Fäden der vor ihm gethanen evangelienkritischen Arbeit in der Hand haltend, ging er ans Werk. Zwei Beobachtungen hauptsächlich, deren Richtigkeit jeder ernsthafte Evangelienforscher anerkennen muss, bahnten ihm den Weg: erstlich die Thatsache, dass die vorcanonische Quelle der Lucas- und Matthäus-Parallelen keineswegs nur Redestoffe, sondern auch Erzählungsstoffe in sich schliesst, zweitens, dass im Unterschied von seinen Erzählungsstoffen, in denen er seine Detailmalerei walten lässt, Marcus in seinen Redestoffen vorzugsweise mit den Redestoffen bei Lucas und Matthäus zusammentrifft in einer Weise, welche auf eine allen drei Synoptikern gemeinsame ältere Quelle hinweist, und dass die von Marcus mitgetheilten Jesusreden grössten Theils den Charakter der aus Lucas und Matthäus bekannten Quellenschrift an sich tragen. Immerhin war diese quellenkritische Behandlung des Marcusevangeliums ein ausserordentlich schwieriges Unternehmen, welches nur von einem Manne gewagt werden konnte, welcher durch langjährige Vorarbeiten so tief wie B. Weiss in das Wesen der synoptischen Evangelienliteratur und in die verschlungenen Pfade der synoptischen Evangelienkritik eingedrungen war.

Die Lösung dieser schwierigen Aufgabe muss man, wenn man nicht an Einzelheiten klebt, als eine glänzend gelungene bezeichnen. Mit einem gewissen Rechte konnte Weiss (Marcusevangelium S. 15) es aussprechen: »Mit der Ermittelung der bereits von Marcus benutzten apostolischen Quelle ist das Urevangelium aufgefunden, nach welchem einst die Eichhorn'sche Hypothese suchte, ohne es auf dem von ihm eingeschlagenen Wege finden zu können und welches wirklich die letzten Räthsel der Evangelienkritik löst«.

Freilich das volle Recht zu einem solchen Anspruch muss erst noch erworben werden. Eine Quellenschrift, welche, wie Weiss annimmt, mit der Salbung in Bethanien schliesst und über die wichtigsten Ereignisse des Lebens Jesu, Passion,

Tod, Auferstehung geschwiegen und für diese entscheidenden Schlusspartien der evangelischen Geschichte den drei synoptischen Relationen eine Unterlage nicht dargeboten hätte, würde den Namen eines »Urevangeliums« nimmermehr verdienen und die letzten Räthsel der Evangelienkritik noch keineswegs lösen. Hier weist die von B. Weiss vertretene Evangelienkritik über sich selbst hinaus, indem sie noch weitere Lösungen fordert. Auch die Methode der Weiss'schen Evangelienforschung, so meisterhaft dieselbe mit den ihr zu Gebote stehenden Mitteln geübt worden ist, verlangt gebieterisch eine Ergänzung, um den im Einzelnen oftmals hervortretenden Eindruck des Subjektivismus zu überwinden und durch objektivere Instanzen Beides zu erreichen: eine Correktur im Einzelnen und eine Stärkung im Ganzen.

Weder hat Weiss den Codex Cantabrigiensis, dessen Textgestalt er für weit jünger hält als die revidierten canonischen Texte, mit seinen Trabanten, den altsyrischen und altitalischen Versionen, zur Wiederauffindung des canonischen Quellentextes herbeigezogen, noch das reiche und wichtige Gebiet der patristischen Evangeliencitate für seine Forschungen verwendet, noch die Vergleichung der Evangelientexte mit den canonischen Lehrschriften für seine Evangelienkritik verwerthet, noch das semitische Idiom der Urschrift einer eingehenden wissenschaftlichen Untersuchung unterzogen, noch endlich die Möglichkeit berücksichtigt, dass von dem semitischen Urtext der Quelle griechische Übersetzungen variierenden Charakters vorgelegen und von den synoptischen Bearbeitern verwendet sein könnten. Nach dieser Seite ist Weiss hinter Vorgängern wie Eichhorn und Credner, welche auf das semitische Idiom des Urtextes ernsthaft reflektierten, wie Credner und Hilgenfeld, welche die patristischen Evangeliencitate eingehend untersuchten, wie Baur und seinen Schülern, welche aus der Verwandtschaft der Evangelien mit den canonischen Lehrschriften ihre evangelienkritischen Anschauungen formulierten, zurückgeblieben. Die Selbstbeschränkung von B. Weiss auf die innerevangelische Quellenkritik war seine Stärke, und darin zeigte er sich als Meister. Sein Marcusevangelium war auf

diesem Gebiet sein Meisterstück. Aber um zur glücklichen Lösung der letzten Räthsel bezüglich der Evangelienkritik hindurchzudringen, dazu gehört zuerst die Herbeischaffung und sodann die Sichtung des gesammten canonischen und aussercanonischen, patristischen und apokryphen Materials. In dieser Hinsicht habe ich i. J. 1888 (Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben, Heft X, S. 498) folgendes Arbeitsprogramm aufgestellt:

1. Die Benutzung der Handschriften und ältesten Versionen (nicht sowohl für die Herstellung der canonischen Texte als vielmehr) zur Wiederauffindung des vorcanonischen Quellentextes.
2. Die Herbeiziehung der patristischen Evangeliencitate sowie der von den patristischen Autoren überlieferten aussercanonischen Herrenworte und Evangelientexte.
3. Die Vergleichung der canonischen Evangelien und der aussercanonischen Evangelienfragmente mit den übrigen Schriften des Canons.
4. Die Zurückführung der Evangelientexte auf den vorauszusetzenden vorcanonischen Urtext in hebräischem, bzw. aramäischem Idiom.
5. Die Herausschälung der verschiedenen griechischen Übersetzungen, in welchen der gemeinsame hebräische Grundtext wieder zu erkennen ist.

Seit der Aufstellung dieses Arbeitsprogramms sind mehr als acht Jahre vergangen. Zur Verwirklichung derselben sind von meiner Seite zur Herbeischaffung — noch nicht zur endgiltigen Sichtung — des umfangreichen Materials seitdem folgende Arbeiten zur Veröffentlichung gelangt:

Agrapha. Aussercanonische Evangelienfragmente. 1889. XII. 480 S.

Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien.

Heft I. Textkritische und quellenkritische Grundlegungen. 1893. VI. 160 S.

Heft II. Paralleltexte zu Matthäus und Marcus. 1894. VIII. 456 S.

Heft III. Paralleltexte zu Lucas. 1895. XII. 847 S.

[Heft IV. Paralleltexte zu Johannes. 1896. IV. 224 S.

Heft V. Paralleltexte zu Lc. 1. 2. Mt. 1. 2. (Das Kindheitsevangelium). 1897. IV. 335 S.]

Inwieweit durch diese Veröffentlichungen das oben aufgestellte Arbeitsprogramm vom Jahre 1888 verwirklicht und die Evangelienforschung aufs Neue angeregt ist, während Anderes noch seiner Erledigung harrt, darüber gestatte ich mir die nachfolgenden kurzen Betrachtungen an dieser Stelle anzufügen.

Bereits im Jahre 1889 habe ich im Anschluss an Credner (Beiträge zur Einleitung in die bibl. Schriften I, 452—518: Untersuchung über den Codex Cantabrigiensis D) die hohe Bedeutung des Codex Bezae hervorgehoben. Vgl. Agrapha S. 30 ff. In dem Einleitungshefte zu den Aussercanonischen Paralleltexten habe ich 1893 von Neuem auf die Wichtigkeit dieses Codex und seiner Trabanten für die evangelische Quellenkritik hingewiesen. Seitdem ist diese merkwürdige Handschrift immer mehr in den Mittelpunkt der theologischen Discussion getreten. Nicht nur dass die Cambridger Theologen als die berufenen Hüter dieser kostbaren Handschrift — unter ihnen allen voran Harris — vielen Fleiss angewendet haben, um die Räthsel des Codex Bezae lösen zu helfen: auch deutsche Theologen haben sich dem Studium desselben immer mehr zugewandt. Namentlich aber ist es der Philologe Blass gewesen, der durch seine Ausgabe der »Acta apostolorum sive Lucae ad Theophilum liber alter. Editio philologica« (1895) die Augen der wissenschaftlichen Welt auf den einzigartigen Werth dieses Codex hingelenkt hat. Neuerdings hat Nestle (Novi Testamenti Graeci Supplementum. Lipsiae 1896) durch eine genaue und selbstständige Collation dieses Codex zur Popularisierung desselben das Seine beigetragen. Auch durch die Entdeckung des Syrus Sinaiticus, welcher zu den

letzten Ausläufern der mit Cod. Bezae verknüpften Textfamilie gehört (vgl. Aussercanonische Paralleltexte, Heft V, 196—200), hat die Berücksichtigung des Cod. D neue Anregung empfangen. Für meine bereits im I. Heft der Aussercanonischen Paralleltexte entwickelte quellenkritische Betrachtungsweise bezüglich des Cod. Bezae ist namentlich auch die von Conybeare aus einem Evangeliarium des armenischen Klosters Etzschmiadzin im Jahre 1893 veröffentlichte Entdeckung: Aristion, the author of the last twelve verses of Mark (vgl. Heft II, 450 ff.) eine überraschende Bestätigung geworden. Hatte ich nämlich bis dahin angenommen, dass der Urheber des dem Cod. Bezae und seiner Trabanten zu Grunde liegenden Archetypus, sicherlich ein Judenchrist, mit demjenigen judenchristlichen Redaktor, der zum ersten Male die vier Evangelien zu einer literarischen Einheit verbunden und durch Voranstellung des judenchristlichen Matthäusevangeliums dem nachmals kirchlich recipierten vierfältigen Evangeliencanon von vornherein einen judenchristlichen Charakter aufgeprägt habe, identisch sei, so wurde durch die von Conybeare ans Tageslicht gezogene Überschrift des späteren Marcus-Schlusses (Mc. 16_{9}—$_{20}$) aus dem Evangeliarium zu Etzschmiadzin: »Ariston Eritzu = Ἀρίστωνος πρεσβυτέρου« — jene bis dahin ins tiefste Dunkel gehüllte Persönlichkeit als der geschichtlich nicht unbekannte judenchristliche Presbyter Aristo von Pella enthüllt. Denn dass der erwähnte Marcus-Schluss gleichzeitig mit der Redaction des ältesten Evangeliencanons oder, was dasselbe ist, mit dem Archetypus des Cod. Cantabrigiensis — mithin spätestens um 140 — entstanden ist, bezeugt das Vorkommen dieses Marcusschlusses in dem Cod. D und bei allen seinen Trabanten [1]). So weisen alle Umstände, sowohl die der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts angehörenden Zeitbestimmungen, als der hervortretende judenchristliche Charakter, als die in Pella mit seiner dort aufbewahrt gewesenen jerusalemischen Bibliothek zu suchende

1) Vgl. Aussercanonische Paralleltexte II, 449—456.

Örtlichkeit, auf diesen Aristo hin als den identischen Urheber des Marcusschlusses, des ältesten Evangeliencanons, des dem Cod. D zu Grunde gelegenen Archetypus [1]). Und so halte ich die über Entstehung des Cod. Bezae von mir gemachten Aufstellungen (Agrapha S. 30—39, Aussercanonische Paralleltexte Heft I, 25—49, Heft II, 450—456, Heft III, 2, Heft IV, 17. 32. 33, Heft V, 198 ff.) allen anderen Hypothesen gegenüber vollkommen aufrecht, in der Hoffnung, dass meine quellenkritischen Anschauungen bezüglich des Cod. Bezae und seiner Trabanten, als auf exakten Untersuchungen beruhend, mit der Zeit immer allgemeinere Anerkennung finden werden.

Bezüglich der patristischen Evangeliencitate ist die Herbeischaffung und die Sichtung des Materials wohl zu unterscheiden. Wiederholt habe ich die in Heft II. III. IV. zusammengestellten patristischen Evangeliencitate als eine »Materialiensammlung« bezeichnet (vgl. Heft I, 155. IV, 210). Und ich glaube, dass der gesammte patristische Evangelienstoff noch nirgends bis jetzt so vollständig dargestellt ist, wie es in diesen Sammlungen geschehen. Aber »auch die den Texten beigegebenen Erläuterungen und Untersuchungen möchte ich zunächst als Materialien zur Evangelienforschung betrachtet und somit ihnen einen abschliessenden Charakter nicht beigelegt wissen«. Vgl. Heft I, 155.

Insbesondere sollte dies auch von der Agrapha-Sammlung gelten, welche aus den meinerseits lediglich im Dienste der Evangelienforschung unternommenen patristischen Studien ganz von selbst nebenher erwachsen war und bezüglich deren

1) Wie im Cod. D die Taufstimme judenchristlichen Ursprungs ist (vgl. Agrapha S. 346 ff., Aussercanonische Paralleltexte III, 36 ff.), so auch die Abendmahlsrelation Lc. 22_{17-19^a}, nach welcher, ganz wie in der judenchristlichen *Διδαχή*, zuerst die Austheilung des Kelches (v. 17) und dann die des Brodes folgt (v. 19^a) und durch Weglassung von v. 19^b. 20 die Bezugnahme auf den Versöhnungstod Jesu vollständig eliminiert ist, wie solche Bezugnahme in den eucharistischen Gebeten der *Διδαχή* ebenfalls gänzlich fehlt.

ich an dieser Stelle einige erläuternde Bemerkungen einflechten möchte.

Die i. J. 1889 erschienenen Agrapha haben mehrfache Bearbeitungen dieses Stoffes nach sich gezogen, sowohl in England als in Amerika und neuerdings in Deutschland:

1. Lock, Agrapha: sayings of our Lord not received in the Gospels. Zuerst veröffentlicht im Expositor Jan. 1894, dann auch selbstständig erschienen.
2. James Hardy Ropes, die Sprüche Jesu, die in den kanonischen Evangelien nicht überliefert sind. Leipzig, 1896.
3. Eberhardus Nestle, Dicta Salvatoris agrapha (Novi Testamenti Graeci Supplementum, Lipsiae, 1896, p. 89 sqq.).

Die enge Connexität zwischen der Agrapha-Literatur und der Evangelienkritik kann man schon ganz im Allgemeinen daraus abstrahieren, dass jede auf die Person und die Worte Jesu zurückzuführende Überlieferung an den Evangelien gemessen und nach dem von ihnen dargereichten Massstab beurtheilt werden muss. Für mich persönlich ergab sich diese Connexität aus der thatsächlichen Erfahrung, dass ich auf dem Gebiete der Evangelienliteratur — so z. B. in Angers Synopsis, in Tischendorfs Editio octava critica major, im Codex Cantabrigiensis, im Syrus Curetonianus, ferner inmitten der ältesten und besten patristischen Evangeliencitate bei Justin, in den Clementinischen Homilien u. s. w. — auf Agrapha stiess. Was ich suchte, das waren die Evangelientexte, was ich dabei ungesucht mit fand und als übrig gebliebene Brocken sammelte, das waren die Agrapha. Was lag näher, als zu untersuchen, ob diese Brocken (*κλάσματα* vgl. Joh. 6 12. 13) von den Broden der Evangelien ihren Ursprung hatten. Und da die meisten dieser ältesten aussercanonischen Jesus-Sprüche in ihrer Form den Charakter der synoptischen Jesusreden an sich tragen und da nach den Ergebnissen der synoptischen Evangelienforschung eine ältere Quellenschrift vorausgegangen ist, deren Inhalt von keinem der drei Synoptiker und auch nicht von allen dreien zu-

sammengenommen vollständige Verwerthung gefunden hat, so wäre es eine unverzeihliche Vernachlässigung der einfachsten Forscherpflicht gewesen, eine quellenkritische Untersuchung der Agrapha im Zusammenhang mit der synoptischen Evangelienkritik nicht anzustellen. Wohl hätte ich diese Untersuchung als einen integrierenden Bestandtheil der »Aussercanonischen Texte zu den Evangelien« behandeln können. Der Entschluss aber, die aussercanonischen Herrensprüche in einem selbständigen Werke unter dem (eigentlich nicht ganz zutreffenden) Titel der »Agrapha« zu veröffentlichen, ging aus der Beobachtung hervor, dass das öffentliche Interesse für die Evangelienforschung im Ersterben zu liegen schien, ähnlich wie ein Strom, der sich bei seiner Mündung in verschiedene Arme zertheilt, welche in Folge dessen versanden oder versumpfen. Deshalb wünschte ich, in dieser Richtung dem krankhaft verwöhnten modernen Geschmack eine piquante Speise darzubieten, gewissermassen ein Hors-d'oeuvre, geeignet, für die nachfolgenden Hauptgänge des Gastmahls den Appetit zu wecken. In Folge dessen war ich auch nicht spröde gegen die während des Drucks der Agrapha mir Tag um Tag auf Correkturbogen, Karten, Briefen zugehenden interessanten Beiträge des Prof. Harnack, von denen ich wohl manche zurückstellte, die meisten aber dem Context der Agrapha einverleibte [1]).

Eine Selbstkritik an den von mir vorgeführten Agrapha habe ich bereits in Heft I der »Aussercanonischen Paralleltexte« in der Anmerkung auf S. 71 ausgeübt. Und eine

1) Man vgl. z. B. in den Agrapha das auf S. 310 mitgetheilte, auf Harnacks Vorschlag aufgenommene, Logion 74 = Apoc. 16 15, welches Ropes, Harnacks Schüler, unter die echten Agrapha eingereiht hat (vgl. Ropes, die Sprüche Jesu S. 143. 160), während ich meinerseits gegenwärtig mit Bestimmtheit dieses Logion in seiner apokalyptischen Form nicht für einen Ausspruch des historischen Jesus halte, wohl aber für den Ausfluss eines von Epiphanius (Haer. LXIX, 44. p. 767 A) mitgetheilten, von mir erst später entdeckten, meines Erachtens echten Agraphon: *ὡς γὰρ ληστὴς ἐν νυκτί, οὕτως παραγίνεται ἡ ἡμέρα.* Vgl. I Thess. 5 2 und die »Aussercanonischen Paralleltexte« zu Lc. 12 36 in Heft III, 334 f.

weitere Selbstkritik wird man s. Z. finden, wenn es mir vergönnt sein wird, die bereits in Angriff genommene Ausgabe der *Λόγια* zu veröffentlichen [1]). Ähnlich wie Wendt in seiner Reconstruktion der Logia (die Lehre Jesu I, 165 ff.) »Zerstreute Logiastücke« aus dem Lucasevangelium und dem Matthäusevangelium zusammengestellt hat, wird auch die von mir beabsichtigte Reconstruktion der Logia zwei Capitel solcher »zerstreuter Herrensprüche« enthalten, welche aber nicht blos — wie bei Wendt — aus den canonischen Evangelien, sondern ebenso aus meiner Sammlung aussercanonischer Herrensprüche, aus den Agrapha, entnommen sein werden [2]). Die in den canonischen Evangelien der Synoptiker »zerstreuten« Herrensprüche bilden das beste Seitenstück zu den s. g. Agrapha. Man ersieht daraus, dass die vorcanonische Evangelienquelle neben den grossen zusammenhängenden Perikopen auch zusammenhangslose — zerstreute — Herrensprüche überliefert hatte, Sprüche, welche vielleicht pointierte Themata längerer nicht aufgeschriebener Herrenreden enthielten. Vgl. z. B. Mt. 7 6. Bei einer Anzahl anderer aussercanonischer Herrensprüche ist der ursprüngliche Zusammenhang noch festzustellen. Vgl. z. B. Logion 2 (Agrapha S. 96 f. 136 ff. 273) mit Heft III, 95 ff.; Logion 7 (Agrapha S. 98. 143 f. 278) mit Heft III, 432; Logion 14 (Agrapha S. 101. 152 f.) mit Heft II, 398. 416 ff.; Logion 21 (Agrapha S. 105. 173 ff. 282) mit Heft III, 608; Logion 22 (Agrapha S. 105 f. 178 f. 284) mit Heft III, 676 f.; Logion 27 (Agrapha S. 108. 188 ff.) mit Heft III, 56 f.; Logion 48 (Agrapha S. 129. 244 ff. 291 f.) mit Heft II, 99; Logion 50 (Agrapha S. 130. 249 ff.) mit Heft III, 608; Logion 66 (Agrapha S. 297) mit Heft III, 339 f.; Logion 67 (Agrapha S. 297 f.) mit Heft III, 478 f.; Logion 71 (Agrapha S. 301) mit Heft III, 380; Logion 13 (Agrapha S. 101. 152. 279 f.) mit

---

1) Noch besser werde ich in einer nothwendig gewordenen zweiten Ausgabe der Agrapha zu solcher Selbstkritik Gelegenheit haben.

2) In einem Anhang (S. 343—347) bespricht Wendt »die ausserhalb der Evangelien überlieferten Aussprüche Jesu« — in einer durchaus ungenügenden Weise, drei Jahre vor dem Erscheinen meiner Agrapha.

Heft III, 456ff. An vielen dieser Stellen, wo es fraglich sein konnte, ob man die betreffenden Logia unter die wirklichen Agrapha oder die »Aussercanonischen Paralleltexte« aufnehmen sollte, wird der Zusammenhang der Agrapha-Literatur mit den synoptischen Evangelientexten und die Thorheit derjenigen besonders offenbar, welche die Agrapha von der Evangelienforschung ausschliessen möchten. Bei der bevorstehenden Ausgabe der דִּבְרֵי יֵשׁוּעַ werden selbstverständlich die Agrapha dieser Gattung an den betreffenden Stellen in den Context eingefügt, nicht aber in das Capitel der »zerstreuten« Logia aufgenommen werden.

Die Agraphafrage spielt auch eine Rolle bei derjenigen Forschungsarbeit, welche von mir oben als der dritte Punkt des Arbeitsprogramms bezeichnet worden ist: *Vergleichung der canonischen Lehrschriften mit den canonischen Evangelien* und den aussercanonischen Evangelienfragmenten, bzw. *mit dem Urevangelium*. Denn nicht wenige der Agrapha berühren sich in direktester Weise mit den apostolisch-canonischen Lehrschriften. Man vgl. z. B. Logion 21 mit I Cor. 11_{18}f., Logion 23 mit I Cor. 13_{13}, Logion 33 mit Eph. 4_{26}, Logion 34 mit Eph. 4_{27}, Logion 36[a] mit Eph. 4_{30}, Logion 40 mit Phil. 3_{20}, Logion 41 mit Col. 3_{1}, Logion 43 mit I Thess. $5_{21.\,22}$. Daraufhin allein schon wird es nöthig zu fragen, ob nicht die vorcanonische Quellenschrift bereits von *Paulus* benützt worden ist, längst bevor die drei synoptischen Bearbeitungen des Urevangeliums entstanden sind. Aber auch aus einem anderen Grunde ist die Untersuchung dieser Frage für die Evangelienkritik unerlässlich. Wenn ein so unbefangener Forscher wie *Eichhorn* die Entstehung des Urevangeliums ins Jahr 35 setzen konnte, also noch einige Jahre vor Pauli Bekehrung, so müsste es doch sehr merkwürdig zugegangen sein, wenn ein Paulus, dieser von dem feurigsten Interesse für die Person und die Lehre Jesu beseelte Apostel, von jener vorcanonischen Evangelienschrift keine Kenntniss genommen hätte. Und noch verwunderlicher hätte es sein müssen, wenn Paulus bei gewonnener Kenntniss derselben sich nicht mit allen Fasern seines geistigen Lebens in diese älteste

Urkunde der Lehre Jesu eingelebt hätte. Und diese Folgerungen behalten ihr Recht, auch wenn man die Entstehung des Urevangeliums bedeutend später, als Eichhorn gethan, ansetzen wollte.

Dass eine nahe Verwandtschaft zwischen den drei synoptischen Evangelien und den apostolisch-canonischen, namentlich den paulinischen, Lehrschriften vorhanden ist, zeigt schon der allgemeine Eindruck, ebenso die Vergleichung des Einzelnen und ist auch allgemein anerkannt. Beruht doch die Tübinger Tendenzkritik mit ihren wesentlichsten Aufstellungen hauptsächlich auf dieser Verwandtschaft, indem sie dieselbe lediglich als Abhängigkeit der Evangelien von den Lehrschriften auffasst und eine andere Erklärung gar nicht für möglich hält [1]. Eine unbefangene Kritik muss aber auch andere Möglichkeiten zulassen und sorgfältigst erwägen. Auch darf eine gerechte Kritik ein solches Verhältniss nicht blos eklektisch verwerthen, etwa mit Beiseitelassung dessen, was einer bestimmten Tendenz nicht conveniert; vielmehr muss sie ein solches Verwandtschaftsverhältniss mit unparteiischer Gründlichkeit durchforscht haben, bevor sie darauf ein Gebäude kritischer Gesammtanschauung aufzurichten wagen darf. Aber gerade diese Pflicht ist weder von der Tübinger Schule noch überhaupt von der bisherigen

---

1) Harnack (Chronologie der altchristl. Litteratur I. 1897) behauptet (im Vorwort S. IX): »Die Voraussetzungen der Baur'schen Schule nun sind, man kann fast sagen, allgemein aufgegeben« Aber richtiger wäre zu sagen: Die Ergebnisse der Tübinger Schule sind fast allgemein aufgegeben, dagegen ihre Hauptvoraussetzung — eben die Abhängigkeit der Evangelien von den Lehrschriften — ist geblieben. Nur wird diese Voraussetzung nicht mehr in der grossartig durchgreifenden Weise, wie es von Baur geschehen, geübt. Daraus ist der Zustand erklärlich, welchen Harnack (a. a. O.) so treffend schildert: »nachgeblieben ist — eine kleinmeisterliche Methode, die sich immer noch an allerlei Einzelheiten heftet und von ihnen aus wider die deutlichen und entscheidenden Beobachtungen zu argumentieren sucht. An die Stelle der prinzipiellen Tendenzkritik sind die Versuche getreten, allerlei Tendenzen aufzuspüren und Interpolationen in grossem Umfang nachzuweisen, oder ein Skepticismus, der Wahrscheinliches und Unwahrscheinliches auf eine Fläche stellt«.

Evangelienkritik erfüllt worden. Obwohl diese Untersuchung für das gesammte neutestamentliche Schriftthum von der grössten Tragweite ist, obwohl ich meinerseits bereits i. J. 1876 (Formalprinzip des Protestantismus S. 99ff.) nachdrücklich darauf hingewiesen habe und obwohl damals Holtzmann in seiner Recension meines Formalprinzips (Prot. Kirchenzeitung, 1876, No. 21, S. 460) geäussert hat: »die Sache muss weiter untersucht werden« —, obwohl ich dann i. J. 1888 (in der Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben, Heft III, 144, Heft V, 279ff., Heft X, 498ff.) meinen bezüglichen Hinweis erneuert, auch im I. Hefte der »Aussercanonischen Paralleltexte« (S. 71ff.) die Angelegenheit nochmals ausführlicher behandelt, sowie in Heft II. III es nicht unterlassen habe, Parallelen aus den canonischen Lehrschriften an geeigneten Stellen herbeizuziehen, so hat sich bis jetzt doch noch Niemand gefunden, der die Aufgabe einer gründlichen und einheitlichen Untersuchung des ganzen einschlagenden Sachverhaltes sich unterzogen hätte. Wenn es mir gelingen sollte, auch dieses letzte Glied meiner neutestamentlichen Forschungen: »Die canonischen Evangelienparallelen innerhalb der apostolischen Lehrschriften« — der Vollendung entgegenzuführen, so wird es sich zeigen, dass die zwischen den apostolischen Lehrschriften und den drei synoptischen Evangelien bestehende Verwandtschaft eine viel grössere ist, als man aus den bisherigen eklektischen Untersuchungen des Sachverhaltes zu erkennen vermocht hat und dass diese Verwandtschaft auf eine ganz andere Lösung hindrängt als die von der Tübinger Tendenzkritik und ihren Nachfolgern gegebene. Sollte es dann endgiltig constatiert werden können, dass das Urevangelium, wie von den drei Synoptikern, so auch von den apostolischen Lehrschriftstellern, und namentlich von Paulus, benützt worden ist, dass jene ihre geschichtlichen Überlieferungen, diese ihre dogmatischen und paraenetischen Belehrungen daraus geschöpft haben, so würde das in der vorcanonischen Quellenschrift entdeckte Land immer deutlichere Umrisse gewinnen: es würden sich Anhaltspunkte ergeben zur annähernden Bestimmung für die Zeit ihrer Entstehung, für

die Art und Ausdehnung ihres Einflusses, für die literarische Entwickelung des apostolischen Zeitalters, neue Gesichtspunkte für die Geschichte des gesammten Urchristenthums. Was man sich a priori hätte sagen können, dass nämlich eine vorcanonische Evangelienschrift, wenn eine solche vorhanden war, einen nach allen Seiten mächtig bestimmenden und massgebenden Einfluss in der Urgemeinde, in der Urkirche, ausüben musste, das würde dann a posteriori erkannt und im Einzelnen nachgewiesen werden.

Soll aber jenes X der Evangelienforschung aus einer unbekannten immer mehr zu einer wohlbekannten Grösse sich entwickeln, so muss man auch zu einer endgiltigen Entscheidung darüber gelangen, in welchem von den beiden sprachlichen Idiomen, die hierbei allein in Betracht kommen können, dem aramäischen oder dem hebräischen, das Urevangelium verfasst gewesen ist. Das Resultat der Entscheidung ist für die Hauptpunkte der Evangelienforschung unerheblich. Aber dass eine Entscheidung erfolge, dass der wahre Sachverhalt endlich ans Tageslicht trete, ist für den Fortgang der Einzelforschungen unerlässlich.

In seiner Abhandlung: »Der syrische Evangelienpalimpsest vom Sinai« (in den Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologische Historische Klasse. 1895. Heft I. S. 11) hat Wellhausen den Grundsatz aufgestellt:

> »Wer die Reden Jesu wissenschaftlich erklären will, muss im Stande sein, sie nöthigenfalls in die Sprache zurückzuübersetzen, die Jesus gebraucht hat«.

Meinerseits habe ich bereits i. J. 1893 (Heft I. S. 7: Die Ursprache des vorcanonischen Evangeliums. S. 107) die Forderung folgendermassen formuliert:

> »dass jeder, welcher an der Erforschung der synoptischen Evangelien mit arbeiten will, zunächst allen Fleiss darauf wird verwenden müssen, um die Ursprache festzustellen, in welcher die Grundschrift der drei synoptischen Evangelien geschrieben gewesen ist, und, soweit möglich, den semitischen Quellentext aufzusuchen, der den synoptischen Parallelen zu Grunde liegt«.

Es handelt sich nicht bloss um die Reden Jesu, wie Wellhausen in der Anmerkung ausdrücklich hervorhebt, indem er behauptet:

»Nur um diese handelt es sich; denn nur von diesen wissen wir, dass sie aramäisch gesprochen und auch ursprünglich aramäisch niedergeschrieben sind«.

Wir wissen nur, dass Jesus auch aramäisch — namentlich in Galiläa — gesprochen hat; dass er ausschliesslich und nur aramäisch gesprochen habe, wissen wir nicht. Im Gegentheil ist es höchst unwahrscheinlich, dass man Jesum von Seiten seiner Freunde wie seiner Feinde als »Rabbi« hätte begrüssen und allgemein gelten lassen können, wenn er des Hebräischen, der anerkannten Cultussprache und der Sprache der heiligen Schriften, von denen es damals noch keine aramäischen Targumim gab, nicht vollkommen kundig gewesen wäre[1]. Auch ist die Untersuchung durchaus nicht auf die Reden Jesu zu beschränken, da die synoptische Grundschrift zweifellos auch Erzählungsstoffe enthalten hat. Und in welchem Sprachidiom diese Grundschrift geschrieben gewesen sei, diese Frage ist reinlich gesondert zu halten von der anderen Frage, in welchen Idiomen Jesus gesprochen habe. Denn da Jesus höchstwahrscheinlich beide Sprachidiome, das aramäische und das hebräische, angewendet hat, da zweifellos Südpalaestina ein zweisprachiges Land war, da ferner das galiläische Aramäisch zur Zeit Jesu noch keineswegs als Literatursprache sich ausgebildet hatte, da das Hebräische für alle palaestinensischen Juden die vorherrschende Literatursprache und die eigentliche Cultussprache war, so wird der Verfasser des Urevangeliums, als er ans Werk ging, kaum eine andere Sprache als die

---

1) Vorstehendes gilt namentlich auch gegen Wellhausen, welcher in seiner Recension von Meyer, Jesu Muttersprache (Göttinger gelehrte Anzeigen. 1896. No. 4. S. 265 f.) sagt: »Eine nähere Nachprüfung verdient die Beobachtung, dass die von Jesu citierten Sprüche und Erzählungen des Alten Testaments ein Mass von Laienkenntniss nicht übersteigen, also nicht auf selbständige Kenntniss des hebräischen Urtextes hinweisen«.

Hebräische für seine Niederschrift zu wählen in der Lage gewesen sein. Gegenüber vielen lebenden Orientalisten, Wellhausen, Strack, Dalman, Bickell, Marshall — auch gegenüber von B. Weiss und Holtzmann — bin ich von der anfänglichen Unentschiedenheit je länger je mehr zu der Überzeugung gelangt, dass das Urevangelium in hebräischer Sprache geschrieben gewesen sei. Zu dieser Entwicklung bin ich durch eine negative und durch eine positive Instanz geführt worden. Die negative Instanz liegt in der Beobachtung, dass die Vertreter des Aramäischen einer den anderen niederkämpft, dass die wenigsten Aufstellungen des einen vor dem Urtheil des andern Gnade finden und dass diese mit Hilfe des Aramäischen versuchten Lösungen in der That meistens recht unbefriedigend sind und recht unfruchtbar sich erweisen. Die positive Instanz ergab sich mir aus der Thatsache, dass in den Reden Jesu bei Matthäus und Lucas, welche den Grundstock der vorcanonischen Quelle bilden, nach der Recension des Cod. D und seiner Trabanten alle aramäischen Sätze gänzlich fehlen, und dass dieselben bei Marcus nur in denjenigen Partien zu finden sind, in denen er selbst — und nicht seine Quelle — redet [1]). Eine vermittelnde Stellung nehmen Kautzsch und Nestle ein, indem sie das Hebräische als die Lehrsprache Jesu keineswegs a priori ablehnen. Trotz meiner isolierten Position verharre ich auf Grund meiner Special-

1) Dies zugleich gegen Arnold Meyer, Jesu Muttersprache, S. 54: »Betrübend wirkt auf mich die freudige Überraschung von Resch darüber, dass die Kritik gerade die aramäischen Worte bei Marcus, die uns direkt die Stimme Jesu zutragen, der ältesten Quelle nicht zuschreibe«. In diesen Dingen gilt weder Betrübniss noch Freude, sondern allein die objektive Forschung. Und in dieser Hinsicht sind die Orientalisten keine ganz zuverlässigen Zeugen. In Bezug auf die Evangelienforschung meistens ohne selbständiges Urtheil, fehlen sie in der Regel dadurch, dass sie von Marcus und seinen Parallelen ausgehen, anstatt von den Lucas- und Matthäus-Parallelen, welche den festen Punkt zur Orientierung über das Urevangelium bilden. — Dass Delitzsch mit Nachdruck das Hebräische als Lehrsprache Jesu vertreten hat, ist hier noch anzumerken.

forschungen in der zuversichtlichen Erwartung, dass das Hebräische als die Ursprache des vorcanonischen Evangeliums zur endlichen Anerkennung durchdringen werde. Und diese Erwartung hat jüngst ein wichtiges Unterpfand ihrer Erfüllung erhalten. In einem Briefe vom 30. Oktober 1896 äussert sich Dr. Gaster in London[1]) über unsere Frage wie folgt: »Ich komme nun zu der Schlussbemerkung Ihres Briefes über das Idiom des Urevangeliums. Ich hatte, wie viele, lange geglaubt, dass es Aramäisch war. Ich bin nun gründlich davon abgekommen. Alles, was irgendwie Heiligkeit oder Bedeutung in Alt-Israel beansprucht hatte, war nur in der heiligen, d. h. hebräischen Sprache geschrieben, sonst hatte es nicht den anerkannten Charakter. Beweis dafür die Gebete, ferner die Sprache der Mischna und aller Werke, die irgendwie direkt auf den Glauben und die religiöse Thätigkeit sich bezogen. Der Vulgus hätte sonst nicht daran gelaubt«. Es ist mit Bestimmtheit zu erwarten, dass das Beispiel Dr. Gasters noch Andere nach sich ziehen wird. Das semitische Idiom des Testamentum Naphthali, welches er in den Proceedings of the Society of biblical Archaeology Vol. XVI p. 33—49. 109—117 herausgegeben, und das Idiom der anderen aprokryphen Schriftfragmente von Sirach, Judith, Tobith, IV Esra u. A., welche er in einem Sammelband zu veröffentlichen beabsichtigt, ist nicht Aramäisch, sondern Hebräisch. Diese Thatsachen reden allerdings laut.

Wie bedeutungsvoll das Zurückgehen auf den semitischen Urtext werden kann und welcher Versäumniss diejenigen Forscher sich schuldig machen, welche bei dem Urevangelium, dessen semitischer Grundcharakter allgemein anerkannt ist, es unterlassen, dem Grundtext nachzugehen, das sei nur an einem Punkte aufgezeigt, welcher für die Charakteristik der vor-

---

1) An meinen ältesten Sohn, Pfarrer in Tschirma bei Greiz, welcher mit einer Bearbeitung der von Dr. Gaster herausgegebenen hebräischen Urschrift zu dem Testamentum Naphthali (vgl. Heft IV, 11. Anm.) beschäftigt ist.

canonischen Quellenschrift von ganz besonderer Bedeutung ist. Dass man die in den Matthäus- und Lucas-Parallelen zuerst entdeckte vorcanonische Quellenschrift mit dem von Eichhorn gesuchten Urevangelium erfolgreich identificierte, ist oben erwähnt. Eine ähnliche Identificierung war man auch geneigt bezüglich der Papias-Nachricht zu vollziehen, welche uns Eusebius (H. E. III, 39, 16) aufbewahrt hat: *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο.* Dadurch schien der Name — *λόγια* — und der Verfasser — Matthäus — für jene Quellenschrift gefunden zu sein. Dieser Annahme stand nur der Umstand entgegen, dass der Name „*λόγια*“ auf die Quellenschrift, wie sie von der Evangelienforschung, völlig unabhängig von obiger Papias-Nachricht, als eine aus Erzählungs- und Redestoffen gemischte Schrift ans Tageslicht gezogen worden war, nicht passen zu wollen schien. Dieser Umstand veranlasste die Einen, die Quellenschrift, dem Namen *λόγια* entsprechend, als eine blosse »Redesammlung« zu charakterisieren, während die Anderen darin einen Grund fanden, jene Identificierung der Matthäus-Logia und des Urevangeliums beharrlich zu bestreiten oder überhaupt die ganze Papias-Nachricht als werthlos und für die Forschung belanglos zu discreditieren. Niemand aber dachte daran, den hinter den *λόγια* verborgenen hebräischen Namen aufzusuchen, obwohl es doch klar war, dass einer hebräisch geschriebenen Schrift ein hebräischer Titel nicht gefehlt haben kann. Und ich selbst muss es bekennen, dass ich erst i. J. 1895, während der dritte Band meiner »Aussercanonischen Paralleltexte« sich unter der Presse befand, darauf gekommen bin, nach dem hebräischen Namen der *Λόγια* zu fragen. Mit der Frage war selbstverständlich auch sofort die Antwort gegeben: דְּבָרִים, also דִּבְרֵי יֵשׁוּעַ. Mit dieser Antwort verknüpfte sich aber eben so schnell die Erinnerung an Büchertitel, welche einer ganzen Anzahl geschichtlicher Quellenschriften im A.T. zukommen: דִּבְרֵי שְׁמוּאֵל, דִּבְרֵי דָוִיד הַמֶּלֶךְ, דִּבְרֵי נָתָן הַנָּבִיא, הָרֹאֶה, דִּבְרֵי גָּד הַחֹזֶה (vgl. I Par. 29 29. 30), סֵפֶר דִּבְרֵי שְׁלֹמֹה (I Reg. 11 41), דִּבְרֵי מְנַשֶּׁה, דִּבְרֵי מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל (II Par. 33 18). Wie also dort im A.T. gerade geschichtliche Quellenschriften

biographischen Inhalts den Namen דְּבָרִים trugen, so die neutestamentliche Quellenschrift den Titel דִּבְרֵי יֵשׁוּעַ. Sie enthielt demnach die Geschichte dessen, von dem die Propheten geweissagt haben, der mehr als Salomo, der Davids-Sohn und Davids Herr und der wahre König in Israel gewesen ist. Und wie die Septuaginta den Titel דִּבְרֵי meist ungeschickt genug mit *λόγοι* wiedergaben, so Papias oder sein Gewährsmann mit *λόγια*. Der Sinn aber des hebräischen דְּבָרִים ist, wie Luther meist richtig übersetzt hat: »Geschichten«. Vgl. Heft III, 812. Durch diese Aufdeckung des ursprünglichen Titels wird die neutestamentliche Quellenschrift, die aus der unbekannten bereits eine bekannte Grösse geworden war, nun auch aus der unbenannten eine benannte Grösse. Das gesuchte *X* ist vollständig gefunden. Die Papias-Nachricht aber, indem sie auf den Originaltitel des Urevangeliums hinleitet, wird um so mehr auch Glauben verdienen bezüglich ihres Verfassers. Der Urapostel Matthäus (über ihn und seine Identificierung mit dem johanneischen Nathanael vgl. Aussercanonische Paralleltexte III, 829—832) ist es gewesen, dem wir die älteste Urkunde des Christentums verdanken.

Die letzte Hälfte der Papias-Nachricht endlich: *ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ* (sc. *τὰ λόγια*) *ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος* — leitet zu dem fünften Punkte des oben aufgestellten Arbeitsprogramms über: Herausschälung der verschiedenen griechischen Übersetzungen, in welchen der gemeinsame hebräische Grundtext wieder zu erkennen ist. Die Papias-Nachricht bezieht sich zunächst offenbar auf die mündliche Hermeneuse, welche die *εὐαγγελισταί* und *διδάσκαλοι* bei ihren Lehrvorträgen anwendeten. Ein *ἑρμηνευτής*, ein מְתֻרְגְּמָן, war auch Marcus an der Seite des Petrus: *Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος*, wie dieselbe Papias-Nachricht uns überliefert hat. Dass der erste Petrusbrief, welcher vielleicht von Marcus als Schreiber des Petrus ausgefertigt ist, in ganz besonderer Weise auf das Urevangelium sich stützt, gedenke ich in dem späteren Werke: »Canonische Evangelienparallelen in den apostolischen Lehrschriften« näher nachzuweisen. Dass die dem Marcusevangelium eigentümlichen Details der Er-

zählung aus petrinischen Erinnerungen stammen, ist allseitig anerkannt. Darüber, dass das Marcusevangelium vielleicht aus Lehrvorträgen des Marcus über ausgewählte Perikopen des Urevangeliums hervorgegangen ist, vgl. Heft II, S. 3: Die Composition des *εὐαγγέλιον κατὰ Μάρκον* —, besonders S. 19f. Neben den mündlichen Übersetzungen des Urevangeliums von Seiten der מְתַרְגְּמָנִים wird man frühzeitig auch schriftliche Versionen angefertigt und in Gebrauch genommen haben. Dass es nur eine einzige schriftliche Version des Urevangeliums gegeben habe, diese Annahme wäre eine petitio principii. Selbstverständlich wird die erste Version des Urevangeliums auch die massgebende geworden sein. Es wird ähnlich zugegangen sein wie bei den Übersetzungen der hebräischen Texte aus dem Alten Testamente. Die späteren Übersetzer waren grösstenteils nur Correktoren ihrer Vorgänger. Die Menge aber der zu den synoptischen Evangelien vorliegenden Varianten gibt mindestens ein ebenso buntes Bild wie das Variantenverzeichniss der Septuaginta und ihrer Tochterversionen. Nestle (Philologica sacra p. 5) sagt mit Recht: »Noch mehr drängt sich aber diese Frage« — nämlich nach einem semitischen Original — »auf, wenn 2 oder 3 Evangelien uns ein und dasselbe Stück in wesentlicher Übereinstimmung bieten, dabei aber in diesem oder jenem Ausdruck entschieden von einander abweichen. Es kehren da ganz dieselben Erscheinungen wieder, welche demjenigen geläufig sind, der die Übersetzungen des Alten Testaments mit unserem hebräischen Text zu vergleichen gewöhnt ist«.

Die Unsumme der zu den synoptischen Evangelien vorhandenen Varianten schliesst in sich

a) innercanonische redaktionelle Varianten der Synoptiker, wodurch der Urtext abgewandelt worden ist,
b) aussercanonische patristische Varianten in den ältesten Evangeliencitaten, sowie auch in wichtigen Codices,
c) werthlose Varianten, durch Versehen der citierenden Autoren, sowie in den Handschriften durch Versehen der Abschreiber entstanden,

d) sicherlich auch Übersetzungsvarianten, Nachwirkungen der hebräischen Grundschrift und ihrer ältesten, aus mündlicher wie schriftlicher Tradition fortgepflanzten Übersetzungsverschiedenheiten.

Wie es bei jedem kritischen Apparat schwierig ist, den Weizen von der Spreu zu sondern, so vervielfältigt sich hier die Schwierigkeit, wo die erwähnten verschiedenen Arten von Varianten keineswegs scharf von einander gesondert sind, die Grenzen zwischen denselben vielmehr in einander überfliessen. Sobald man aber einmal prinzipiell der Erforschung des hebräischen Urtextes bezüglich der synoptischen Evangelien mit Akribie sich zuwendet, wird man auch dem Phaenomen der Übersetzungsvarianten begegnen und dasselbe als ein willkommenes Mittel zur Herstellung des semitischen Urtextes verwerthen.

Indem ich aber an dieser Stelle auf das Phaenomen der Übersetzungsvarianten nicht näher eingehe, beziehe ich mich einerseits auf meine Darlegungen: Agrapha §. 6: Die hebräische Grundschrift und ihre griechischen Übersetzungen, namentlich S. 50—75, Aussercanonische Paralleltexte Heft I. §. 8: Die griechischen Übersetzungen des vorcanonischen Evangeliums. S. 108—152, — andererseits verweise ich im Voraus auf die von mir beabsichtigte Ausgabe der *Λόγια Ἰησοῦ* = דִּבְרֵי יֵשׁוּעַ, wo durch die fortlaufende Nebeneinanderstellung des einfachen hebräischen Textes und des durch seine Varianten vielfach so complicierten griechischen Textes der Sachverhalt, auf welchen es hierbei ankommt, am besten vor die Augen gestellt werden wird.

Nach Beibringung des ganzen zur Erforschung der synoptischen Evangelien gehörigen textlichen Materials dürfte nunmehr die Zeit gekommen sein, die Menge dieses Materials auf die einfachste Grundformel zurückzuführen, was nicht anders geschehen kann, als durch eine Zusammenstellung derjenigen canonischen und aussercanonischen Texte, welche theils mit apodiktischer Sicherheit theils mit problematischer Wahrscheinlichkeit zur vorcanonischen Quelle der דִּבְרֵי יֵשׁוּעַ gerechnet werden dürfen.

Wenn ich bereits vor Jahren lediglich auf Grund meiner innercanonischen Forschungen eine Zusammenstellung der *Λόγια* nach ihrem griechischen Texte vorgenommen hatte, und wenn jetzt von verschiedenen Seiten die Aufmunterung an mich ergeht, auf Grund der veröffentlichten Vorarbeiten eine Textausgabe der דִּבְרֵי יֵשׁוּעַ zu veranstalten, mit dem Hinweis darauf, dass durch eine solche Zusammenstellung der Logia einem dringenden Bedürfniss abgeholfen werde, so habe ich nunmehr eine Ausgabe der דִּבְרֵי יֵשׁוּעַ im hebräischen und griechischen Texte in Angriff genommen, welche zugleich das gesammte aussercanonische Material berücksichtigt. Die äussere Einrichtung soll derjenigen gleichen, nach welcher ich die Quellenschrift des Kindheitsevangeliums, die תּוֹלְדוֹת יֵשׁוּעַ, zu reconstruieren versucht habe. Vgl. das Kindheitsevangelium §. 5: *Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* = סֵפֶר תּוֹלְדוֹת יֵשׁוּעַ הַמָּשִׁיחַ. S. 203—226. Unter dem zweisprachigen Texte wird sich mithin ein zweifaches System von Fussnoten befinden, deren erstes lediglich die Quellenangaben, deren zweites die Bezugnahmen auf meine Aussercanonischen Paralleltexte, auf B. Weiss, Marcus- und Matthäusevangelium, auf Holtzmann, Synoptische Evangelien und auf Wendts Matthäus-Logia (lediglich durch Pagina-Angaben vermittelt) und ausserdem alle Varianten von Bedeutung enthalten wird. Das Ganze ist in Capitel, jedes Capitel in Perikopen und Verse eingetheilt. Alle Erläuterungen werden weggelassen. Dagegen werden nicht fehlen ausser einer knappen Einleitung die nöthigen Register, ein sorgfältiges Stellenregister, aus welchem sofort ersehen werden kann, ob und an welcher Stelle ein jedes Logion, eine jede Perikope in den Logia-Text aufgenommen ist, ferner ein Wortregister u. s. w. Durch Klammern werden diejenigen Partien kenntlich gemacht, deren Zugehörigkeit zu den דִּבְרֵי יֵשׁוּעַ problematisch, durch Asterisken diejenigen Perikopen, deren originale Stellung fraglich ist. Die problematischen Partien dürfen schon deshalb nicht fehlen, damit die Discussion über dieselben im Gang erhalten bleibe und damit die von mir eingeführte Capitel- und Verseintheilung der דִּבְרֵי יֵשׁוּעַ

an Stelle der umständlichen Citierung aus den drei synoptischen Evangelien allenthalben benutzt werden könne.

Sobald die Drucklegung und Veröffentlichung dieser Ausgabe der *Λόγια Ἰησοῦ*, wie man sie trotz ihres nicht ganz zutreffenden griechischen Titels fortan nach theilweise bisherigem Gebrauche benennen muss, erfolgt sein wird, darf man auf eine Verallgemeinerung der mittels der synoptischen Quellenforschung gesicherten Resultate und auf einen neuen Aufschwung der Forschung bezüglich der problematischen Partien und deren quellenkritischer Durcharbeitung, auch auf eine gesteigerte Benutzung der beiden Hauptwerke von B. Weiss, sowie auf eine dann erst ermöglichte zweckmässige Berücksichtigung des von mir in den »Aussercanonischen Paralleltexten« und beziehungsweise den »Agrapha« aufgespeicherten Materials mit Zuversicht hoffen. Erfolgreich wird der Gefahr der Versandung und Versumpfung, welcher die synoptische Evangelienkritik entgegen zu gehen schien, fortan gewehrt werden. Es wird ein einheitliches Strombett vorhanden sein, in welchem die Evangelienforschung befruchtend dahin fliessen kann.

Dies sind die Hoffnungen, mit welchen ich an das Werk gegangen bin. Dass ich bei solcher Arbeit des Mannes, dessen Jubiläum wir begehen, mit besonderer Dankbarkeit gedenke, möchte ich am Schlusse dieser Blätter nur noch einmal ausdrücklich versichern. Aber auch der Dankbarkeit gegen Heinrich Holtzmann kann ich nicht vergessen, dessen »Synoptische Evangelien« mich zuerst in die Probleme der Evangelienkritik eingeweiht haben, dessen »epochemachende« Leistung auch B. Weiss voll und ganz anerkannt hat, und ohne dessen Vorarbeit auch die Ergebnisse der Weiss'schen Forschungen nicht wohl denkbar wären. Auch sei nicht minder der beiden Männer dankbar gedacht, Eichhorns und Storrs, welche vor 100 Jahren als Bahnbrecher der Evangelienkritik diese Probleme zum ersten Mal aufgestellt und ihre Lösung angeregt haben.

Die Erforschung der Evangelien, dieser wichtigsten Urkunden des Urchristentums, ist eine unerlässliche Forderung

des Protestantismus. Der mit dem Protestantismus von seiner Entstehung an unauflöslich verknüpfte historische Wahrheitssinn muss Alles daran setzen, um gerade auf diesem Gebiete zur möglichsten Klarheit durchzudringen. Und dass bei der complicierten Verwandtschaft der drei synoptischen Evangelien auch die Lösung der Probleme eine complicierte sein muss, das kann doch eigentlich ein Jeder sich sagen, der den Sachverhalt mit Unbefangenheit ins Auge fasst.

Nimmermehr konnte daher die Lösung der schwierigen Probleme die Arbeit eines einzelnen Mannes sein. Viele Mitarbeiter gehören zu diesem grossen Werk. Ein Jahrhundert intensivster Forschungsarbeit ist vergangen, bevor eine endgiltige und allgemein anerkannte Klärung der Probleme sich zu nähern beginnt. Und auch dann wird das Werk nicht ruhen dürfen, sondern vielmehr zur Befruchtung und vielleicht auch — Gott gebe es — zur inneren Einigung und siegreichen Erstarkung der protestantischen Theologie einen ununterbrochenen Fortgang oder vielmehr einen neuen Aufschwung nehmen müssen.

Alle aber, welche auf diesem schwierigsten Gebiete der theologischen Forschung mitzuarbeiten von Gott berufen sind, müssen von dem demüthigen Bewusstsein getragen bleiben:

ἐκ μέρους γινώσκομεν.

Schleiermachers Theorie von der Frömmigkeit.

Von **Otto Ritschl** in Bonn.

Dass man unterscheiden müsse zwischen Religion und Theologie, ist ein Grundsatz, den gegenwärtig nicht wenige Theologen als berechtigt, ja als nothwendig anerkennen, mögen auch andere sich dieser Einsicht mehr oder weniger hartnäckig verschliessen. Darf aber mit Recht erwartet werden, dass, wenn jener Grundsatz nur immer mehr noch zur Geltung gebracht wird, die theologische Arbeit und Methode dadurch nur gefördert werden kann, so lenkt diese Aussicht in die Zukunft den Blick zugleich in die Vergangenheit. Denn da alle Wissenschaft stets die Leistungen früherer Zeiten voraussetzt, so wird man sich auch immer wieder aufgefordert sehen, sich über die bisher errungenen Erkenntnisse Rechenschaft zu geben, und insbesondere wird man gern seine Aufmerksamkeit den Arbeiten solcher Vorgänger zuwenden, von denen man, so oft man sich mit ihnen beschäftigt, stets neue Belehrung erwarten darf. Nun hat zwar auch früher schon der gesunde Instinct einzelne einsichtsvolle und weitblickende Theologen zu gewissen Anschauungen hingeleitet, in denen thatsächlich den eigenthümlichen Interessen der Religion im Unterschiede von denen der Theologie Genüge geschieht. Aber erst Schleiermacher hat hier ein eigentliches Problem gesehen und an dessen Lösung mit einer bewunderungswürdigen Umsicht und Energie gearbeitet. Da nun gewisse Gesichtspunkte, unter

denen seine allgemeine Religionstheorie gewürdigt werden kann, in der bisherigen Literatur, so umfangreich sie auch ist, noch nicht genügend zur Geltung gebracht worden sind, so rechtfertigt es sich, dass auf den folgenden Seiten die einschlägigen Leistungen Schleiermachers noch einmal in ihrem Zusammenhange untersucht werden.

Schleiermacher hat bekanntlich seine allgemeine Theorie von der Religion oder von der Frömmigkeit in ausgereifter und voll entwickelter Gestalt in einem Theile der Einleitung zu seinem grossen Werke über den christlichen Glauben (§ 3—6) vorgetragen. Diesen Darlegungen sind aber schon einige Jahrzehnte früher die denselben Fragen gewidmeten Reden über die Religion vorangegangen. Äusserlich angesehen sind beide Leistungen verschieden genug. Doch finde ich nur einen, allerdings sehr erheblichen Punkt, wo eine wirklich principielle Differenz der gesamten Auffassung unverkennbar vorliegt. Übrigens ist die Tendenz und Methode im Wesentlichen dieselbe geblieben, und auch im Einzelnen kehren in der späteren Behandlung nicht nur gewisse bedeutsame Fragestellungen wieder, sondern es wiederholen sich auch manche andere Elemente und Mittel der Gedankenbildung überhaupt.

Zunächst ist es wichtig, wie Schleiermacher in den Reden das Object im Allgemeinen bestimmt, das er zu untersuchen sich vornimmt. Indem er darauf ausgeht, die Religion im Unterschiede von der Metaphysik und der Moral als ein von diesen unabhängiges, ja völlig selbständiges Element des menschlichen Daseins zu erweisen, erkennt er an [1]), dass im wirklichen Leben die Religion nie rein als solche, sondern stets nur in der Verbindung mit ihr fremden Theilen gegeben ist. Darin, sagt er, verhalte es sich mit ihr nicht anders, als wie mit der Körperwelt, in der auch kein Urstoff als reines Naturproduct vorkomme. Wie nun die Urstoffe als solche immer nur durch analytische Kunst dargestellt werden können, ebenso muss auch das wesent-

1) Reden über die Religion. Ausgabe von Pünjer. S. 43 (1. Aufl. der Reden S. 48).

liche und eigenthümliche Element der Religion durch ein analytisches Verfahren aufgefunden werden.

Welches ist aber die in Wirklichkeit gegebene Erscheinung, die analysirt werden soll, um als Ergebnis die reine Religion zu liefern? Zunächst schliesst es Schleiermacher aus[1]), dass die Systeme der Theologie dabei in Betracht kommen. Denn in diesen läuft »alles auf ein kaltes Argumentiren hinaus«, und in ihnen kann nichts »anders als im Ton eines gemeinen Schulstreits behandelt werden«. Hier also lässt sich die wirkliche Religion nicht finden, weil sie einfach nicht da ist. Dagegen scheint sie allerdings in ihren »Heroen« gesucht werden zu können. Denn wie nicht einmal der Geist eines philosophischen Systems an dem toten Buchstaben haftet[2]), dessen Sitz und Pflanzstätte die philosophische Schule ist, sondern wie er nur auf den Erfindern jener Systeme geruht hat, so darf man auch die Religion umsomehr nur bei ihren Heroen zu finden erwarten, als sie »ihrem ganzen Wesen nach von allem systematischen ebenso weit entfernt« ist, wie »die Philosophie sich von Natur dazu hinneigt«. So scheint denn Schleiermacher seinen Blick hauptsächlich auf die Vergangenheit richten zu wollen, und in der That verspricht[3]) er, seine Leser aus der gebildeten Welt, in der sie heimisch sind, öfters in »jene kindlicheren Zeiten zurückzuführen, wo in einem unvollkommneren Zustande noch alles abgesonderter und einzelner war«, und wo auch die Religion sich in ihrer ursprünglicheren Gestalt werde aufzeigen lassen.

Aber diesen Vorsatz hat Schleiermacher denn doch nicht planmässig ausgeführt. Im weiteren Verlauf seiner Auseinandersetzungen greift er nicht etwa bestimmte religiöse Heroen aus der Geschichte heraus, um an deren Verhalten das Vorhandensein und die Eigenthümlichkeit der Religion nachzuweisen. Sondern wo er von dieser redet, da spricht er, soweit er sich nicht dem andersartigen Standpunkt seiner Leser accom-

---

1) S. 20 (1. Aufl. S. 26). 2) S. 22f. (1. Aufl. S. 28f.).
3) S. 34 (1. Aufl. S. 41).

modirt [1]), vielmehr ganz überwiegend aus seiner eignen religiösen Erfahrung und persönlichen Überzeugung heraus. Und daher ist es auch nur folgerecht, dass er sich seit der zweiten Auflage der Reden nicht mehr auf »jene kindlicheren Zeiten« beruft. Sondern an der entsprechenden Stelle [2]) behauptet er nun, dass die Religion »in ihrer ursprünglichen eigenthümlichen Gestalt« nur nicht öffentlich aufzutreten pflege, sondern sich allein von denen sehen lasse, die sie liebe. Als Liebling der Religion aber wusste sich Schleiermacher selbst bereits in der ersten Auflage der Reden, und eben deshalb hielt [3]) er auch damals schon gerade sich für befähigt und berufen, aus seiner eignen Frömmigkeit heraus über das eigenthümliche Wesen der Religion seinen Lesern Auskunft zu geben. »Als Mensch«, sagt [4]) er, »rede ich zu Euch von den heiligen Mysterien der Menschheit nach meiner Ansicht, von dem, was in mir war, als ich noch in jugendlicher Schwärmerei das Unbekannte suchte, von dem, was, seitdem ich denke und lebe, die innerste Triebfeder meines Daseins ist, und was mir auf ewig das Höchste bleiben wird, auf welche Weise auch noch die Schwingungen der Zeit und der Menschheit mich bewegen mögen«. Und weiter [5]): »Religion war der mütterliche Leib, in dessen heiligem Dunkel mein junges Leben genährt und auf die ihm noch verschlossene Welt vorbereitet wurde, in ihr athmete mein Geist, ehe er noch seine äusseren Gegenstände, Erfahrung und Wissenschaft gefunden hatte, sie half mir, als ich anfing, den väterlichen Glauben zu sichten und das Herz zu reinigen von dem Schutte der Vorwelt, sie blieb mir, als Gott und Unsterblichkeit dem zweifelnden Auge entschwanden, sie leitete mich ins thätige Leben, sie hat mich gelehrt, mich selbst mit meinen Tugenden und Fehlern in meinem ungetheilten Dasein heilig zu halten, und nur durch sie habe ich Freundschaft und Liebe gelernt«.

---

1) Vgl. meine Schrift über Schleiermachers Stellung zum Christenthum in seinen Reden über die Religion. Gotha 1888.

2) S. 34 Anm. 1. 3) S. 11 (1. Aufl. S. 14).

4) S. 4 (1. Aufl. S. 5). 5) S. 11 f. (1. Aufl. S. 14).

Thatsächlich sind es nun auch rein subjective Eindrücke, Erfahrungen und Anschauungen, in denen Schleiermacher die wirkliche Religion gegeben sieht, und in denen ihm daher auch das eigentliche Object der zu leistenden religionsanalytischen Untersuchung vorliegt. Der in der ersten Auflage der Reden enthaltene Versuch [1]), das Wesen der Religion an und für sich zu bestimmen, entspricht allerdings nicht genau der zuvor anerkannten Thatsache, dass die Religion nie rein als solche, sondern nur in der Verbindung mit ihr fremden Theilen gegeben sei. Denn Schleiermacher meint noch gewisse reale Momente in dem Verlauf eines frommen Lebens angeben zu können, in denen ein ursprünglich religiöser Vorgang als wirkliches Erlebnis eines frommen oder vielmehr zur Frömmigkeit gerade durchdringenden Individuums abgesondert von dessen bisherigen Erfahrungen thatsächlich gegeben sei. Und der theoretische Ertrag, der sich aus der Analyse dieser »Geburtsstunde« der Religion ergiebt, ist die grundlegende Definition von deren eigentlichem Wesen. Danach ist die Religion ursprünglich Anschauung und Gefühl des Universums; und zwar soll die hierin erfolgende Berührung, ja Verschmelzung mit diesem für das Subject, das sie erlebt, eine unmittelbare Erfahrung sein, insofern aber in der Betrachtung eines beliebigen einzelnen Dinges ohne jegliche Vermittlung des reflectirenden Denkens zu Stande kommen. Dieses primitive religiöse Erlebnis hinterlässt nun in dem Gefühl des Individuums bleibende Nachwirkungen. Und erst solche fromme Gefühlsbestimmtheiten, die als continuirlich zu denken sind, verbinden sich weiter auch mit gewissen Reflexionen über die Welt. Oder vielmehr es gehen aus ihnen bestimmte Urtheile religiöser Art über die Welt hervor [2]).

Auf diese Weise also entstehen aus dem ursprünglichen religiösen Vorgang die religiösen Weltanschau-

1) Vgl. zu den folgenden Ausführungen meine oben citirte Schrift, S. 45ff.

2) S. 81f. (1. Aufl. S. 76f.)

ungen als ein durchaus secundäres Element der Religion überhaupt. Dennoch sind sie wichtig genug. Denn nur durch sie unterscheiden sich von einander die mannigfachen Arten von individueller Religion und im Bereich der Menschheitsgeschichte die verschiedenen positiven Religionen. Dagegen ist in allen diesen unzähligen religiösen Weltanschauungen der religiöse Factor als solcher stets ein identisches constantes Element. Deshalb ist auch »schon in der Religion jedes einzelnen Menschen, wie sie sich im Laufe seines Lebens bildet, nichts zufälliger, als die bestimmte Summe seines religiösen Stoffs« [1]. Und vollends die Begriffe, Meinungen und Lehrsätze, auf die in den Kirchen so viel Werth gelegt wird, sind gar nicht eigentliche Elemente der Religion, sondern nur Abstractionen oder, wie es in der zweiten Auflage der Reden heisst, Reflexionen über solche Elemente [2].

Dies ist in kurzen Zügen der erste Entwurf einer Theorie der Religion bei Schleiermacher. Allmählich aber verändert sich in der bisher vorgetragenen Gesamtanschauung ein wichtiger und grundlegender Ansatz. Schleiermacher hat nämlich später seine ursprüngliche Annahme nicht mehr aufrecht erhalten, dass in der Wirklichkeit des Lebens ein primitiver religiöser Vorgang isolirt gegeben sei. Sondern dieses angebliche Erlebnis wird ihm selbst zu einer wissenschaftlichen Fiction, zu einer ideellen Voraussetzung der Theorie, deren es allerdings wohl als eines unumgänglichen Hülfsbegriffs bedarf, die aber nie real und unmittelbar im Leben wahrgenommen werden kann. So sagt [3] er in der dritten Auflage der Reden, jener Augenblick des Ursprungs der Religion werde »selbst nie unmittelbar angeschaut«. Und damit stimmt das Urtheil überein, das in der Christlichen Sittenlehre [4] über den in der christlichen Theologie als

1) S. 250 (1. Aufl. S. 252). Vgl. Christliche Sittenlehre. Sämtliche Werke. 1. Abth. Bd. 12. S. 19 ff.

2) S. 196 (1. Aufl. S. 198). 3) S. 79 Anm.

4) A. a. O. S. 312. Vgl. den christlichen Glauben. Sämtliche Werke. 1. Abth. Bd. 4. § 108, 3; 109, 3.

Wiedergeburt bezeichneten Anfang des religiösen Lebens ausgesprochen wird: »Die Wiedergeburt ist freilich kein Process, der auf bestimmte Weise empirisch in einer gewissen Zeit müsste nachgewiesen werden können — die ihn so betrachten, sind Fanatiker —; aber wir setzen ihn überall voraus, wo wir nachweisen können, dass sich jemand wirklich in der Heiligung befindet«.

Soll nun das primitive religiöse Erlebnis, das Schleiermacher in jugendlicher Schwärmerei zuerst als einen empirisch wahrnehmbaren Vorgang in der Seele eines frommen Menschen hatte ansehen wollen, nicht mehr als solcher gelten, so wird natürlich auch die von jener Annahme abstrahirte Definition hinfällig, dass die Religion ursprünglich die unmittelbare Verbindung von Anschauung und Gefühl des Universums sei, die in der Betrachtung eines einzelnen Gegenstandes erfolge. Um so mehr Grund aber hatte Schleiermacher, die Religion, sofern sie auch schon in der ersten Auflage der Reden als ein Continuum in dem menschlichen Gemüthsleben bestimmt und in diesem Sinne zugleich zu Elementen der Reflexion in eine allerdings nur secundäre Beziehung gesetzt worden war, als das eigentliche, weil in der Wirklichkeit thatsächlich gegebene Object der religionstheoretischen Untersuchung aufzufassen. Indessen in den späteren Auflagen der Reden ist es Schleiermacher nicht mehr gelungen, den Standpunkt, den er nun einnahm, in sicherer und klarer Weise zu vertreten. So umfangreich auch die Veränderungen sind, die er in jenen vornahm, so ist er doch gegenüber der ursprünglichen Anlage der Reden nicht so frei gewesen, um eine seiner fortgeschrittenen Einsicht vollkommen entsprechende Behandlung der vorliegenden Themata zu erreichen. Daher können denn die späteren Auflagen der Reden nicht mehr als Quelle ersten Ranges für die Erkenntnis der verbesserten Religionstheorie Schleiermachers verwerthet werden. Aber dessen bedarf es auch nicht, da die parallelen Ausführungen der Glaubenslehre (§ 3—6) dieselben Fragen so gründlich und sorgsam behandeln, dass sie allein schon allen berechtigten Ansprüchen völlig genügen.

In der neuen Darlegung seiner Theorie der Frömmigkeit hat Schleiermacher seine auf analytischem Wege gewonnenen Ansichten ebensowenig wie in seinen Reden in einer inductiven Form vorgetragen, obwohl dies dem analytischen Verfahren direct entsprochen hätte; mit andern Worten, er hat seine Leser nicht denselben Weg geführt, auf dem er selbst zu seinen Ergebnissen gelangt war. Sondern die Analyse, die er zuvor geübt hatte, bleibt im Grossen und Ganzen im Hintergrunde. Dagegen verläuft die Darstellung überwiegend in deductiven Constructionen. Wie auch sonst in der Regel geht Schleiermacher aus von abstracten Unterscheidungen und reinen Begriffen, und erst allmählich nähert er sich der concreten Wirklichkeit des Lebens, die er freilich auch wieder gleich in theoretische Formeln zu fassen pflegt und nur zuweilen durch treffende Beispiele aus der Erfahrung selbst erläutert. In dieser Art des dialektischen Betriebes hat Schleiermacher nur die zu seiner Zeit herrschende wissenschaftliche Methode befolgt und in deren Anwendung und Ausbildung allerdings eine fast beispiellose Virtuosität erreicht. Dennoch ist mindestens die didaktische Zweckmässigkeit eines solchen ohne Künstelei kaum durchführbaren Verfahrens sehr zweifelhaft, und dass Schleiermacher an dieses so gänzlich gewöhnt war, ist ohne Frage ein hauptsächlicher Grund dafür, dass der eigentliche Sinn seiner principiellen Darlegungen sich nur einem durch lange Übung geschärften Blicke erschliesst.

Hat man sich aber erst einmal mit der eigenthümlichen Art der Gedankenbildung Schleiermachers vertraut gemacht, dann werden auch manche Anstösse beseitigt, die viele Kritiker an seinen Darlegungen genommen haben. Dann versteht man z. B., dass er, woraus ihm sonst wohl ein Vorwurf gemacht worden ist, in § 3 der Glaubenslehre auf die schon zuvor in seiner Dialektik gewonnene Theorie von dem religiösen Gefühl und von dessen Verhältnis zu den anderen Geistesthätigkeiten zurückgegriffen hat, und man begreift es, dass er von seinem Standpunkt aus auch nothwendig darauf hat zurückgreifen müssen. Dann wird man aber auch nicht

mehr von vorn herein an alle seine Behauptungen mit dem völlig grundlosen Anspruch herantreten, dass sie sich *unmittelbar* an den Erscheinungen des wirklichen Lebens als richtig bewähren müssten.

Zunächst erklärt Schleiermacher in § 3 das *Gefühl*, sofern es neben dem Wissen (Denken) und dem Thun (Wollen) zu den obersten psychologischen und dialektischen Begriffen gehört, für gleichbedeutend mit dem »*unmittelbaren Selbstbewusstsein*«. Der Sinn dieser Begriffsbestimmung ist einmal der, dass nicht auch *bewusstlose* Zustände unter den Begriff des Gefühls subsumirt werden sollen. Andererseits sollen aus diesem alle solche selbstbewusste Zustände ausgeschlossen bleiben, die bereits durch irgendwelche *Reflexion*, also durch Acte des eigentlichen Denkens vermittelt sind. Jenes unmittelbare Selbstbewusstsein *begleitet* nun einmal das Denken und das Wollen, indem es, während diese beiden Thätigkeiten abwechselnd geübt werden, unverändert fortdauert. Daneben giebt es auch Augenblicke, »in denen hinter einem irgendwie bestimmten Selbstbewusstsein alles Denken und Wollen *zurücktritt*«.

In diesen Auseinandersetzungen sind Anschauungen und Formeln verwerthet, die aus der Glaubenslehre allein nicht vollkommen verständlich werden, da sie vielmehr gewisse Begriffsbestimmungen der Dialektik Schleiermachers unmittelbar voraussetzen. Aus dieser also hat man näheren Aufschluss zu schöpfen. Dabei muss nur gleich auf eine Differenz hingewiesen werden, die den *Umfang* des Begriffes Gefühl betrifft, für die Sache selbst aber unerheblich ist. In der Glaubenslehre werden nämlich unter dem Ausdruck Gefühl zunächst *alle Arten von Gefühlen* zusammengefasst, und erst später werden diese als verschiedene Gefühlsbestimmtheiten von einander unterschieden. In der Dialektik dagegen setzt Schleiermacher die schon früher [1]) von ihm vollzogene Unterscheidung von *niederem*, d. h. auf das *sinnliche* Dasein bezogenem, und von *höherem*, d. h. auf das *intellec-*

1) Christliche Sittenlehre. A. a. O. Beilage A (1809) S. 7. § 18.

tuelle Dasein bezogenem Gefühl voraus. Von diesem aber hatte er damals bereits gelehrt[1], es sei nur Eins, und die Unterscheidung von sittlichem und religiösem Gefühl bedeute lediglich zwei verschiedene Betrachtungsweisen desselben identischen höheren Gefühls[2].

So versteht auch die Dialektik unter dem Gefühl, von dem sie redet, ausschliesslich das höhere Gefühl, und zwar im deutlich ausgesprochenen religiösen Sinne. In ihrem ersten Entwurf[3] von 1811 geht freilich Schleiermacher auf das Gefühl überhaupt noch nicht ein, da die Einmischung des religiösen Elements in die vernünftige Speculation ungehörig und für diese geradezu verderblich sein würde. Dann aber bestimmt[4] er in dem Heft von 1814 zum ersten Male das Gefühl im religiösen Sinne als die relative[5] Identität des Denkens und des Wollens und erklärt es insofern für den transscendentalen Grund aller Gewissheit im Wollen und im Denken. Denn im Wechsel von Denken und Wollen sei das Gefühl das letzte Ende des Denkens und das erste Ende (der Anfang) des Wollens. Deutlicher als die weiteren Erläuterungen dieser Sätze aus den Jahren 1814 und 1818 sind die aus dem Jahre 1822[6].

Hier stellt sich Schleiermacher das Leben als eine »Reihe« vor, d. h. als den successiven Verlauf seiner verschiedenen Momente. Dabei erscheint es als ein stetiger Übergang aus dem Denken in das Wollen und aus dem Wollen in das Denken. Dann ist aber der Übergang selbst entweder aufhörendes Denken und anfangendes Wollen oder umgekehrt aufhörendes Wollen und anfangendes Denken. Beide Male ver-

---

1) Christliche Sittenlehre. A. a. O. Beilage A (1809) S. 7. § 19.

2) In der Glaubenslehre § 4, 2; 5, 1 werden dagegen die sittlichen Gefühle zu den dem Gebiete des Gegensatzes angehörigen oder den sinnlichen Gefühlen im weiteren Sinne gerechnet.

3) Sämmtliche Werke. 3. Abth. Bd. 4. Th. 2. Beilage A. S. 328.

4) Dialektik § 215. A. a. O. S. 151.

5) Weshalb diese Identität relativ sei, wird in der Vorlesung von 1818 (S. 154 Anm.) näher auseinandergesetzt.

6) A. a. O. Beilage C. S. 428 ff.

halten sich also Denken und Wollen, die sonst einander entgegengesetzt sind, gegenseitig indifferent. Und insofern sind sie miteinander (relativ) identisch. In diesen Momenten ihrer Identität ist nun zugleich das menschliche Selbstbewusstsein lediglich unmittelbar. Und das ist der Zustand, in dem das Gefühl rein für sich gegeben ist. Denn es fehlt jetzt alles durch Reflexion vermittelte Selbstbewusstsein, wie es sonst das Denken und Wollen als solche stets begleitet. Deshalb ist denn auch das Gefühl sowohl von dem reflectirten Selbstbewusstsein oder dem Ich als auch von der Empfindung verschieden; unter dieser versteht nämlich Schleiermacher das »subjectiv-persönliche im bestimmten Moment«, das blos durch die Affection der Sinne zu Stande komme.

Dies ist die Construction, auf der im Wesentlichen die Behauptung der Glaubenslehre beruht, dass in gewissen Augenblicken alles Denken und Wollen hinter einem irgendwie bestimmten Selbstbewusstsein zurücktrete (s. o. S. 137). Aber andererseits soll nach derselben Stelle der Glaubenslehre das unmittelbare Selbstbewusstsein oder das Gefühl alles Denken und Wollen immer auch begleiten. Und dies behauptet ebenso die Dialektik, indem sie als Grund dafür angiebt, dass, da Denken und Wollen immer nur in einem relativen Gegensatze zu einander stehen, alles Denken auch Wollen und alles Wollen auch Denken sei: »So finden wir das Gefühl als beständig jeden Moment, sei er nun vorherrschend denkend oder wollend, immer begleitend. Es scheint zu verschwinden, wenn wir ganz in einer Anschauung oder in einer Handlung aufgehen; aber es scheint nur. Es ist aber auch immer nur begleitend. Es scheint bisweilen allein hervorzutreten und darin Gedanke und That unterzugehen; aber dies scheint nur, es sind immer Spuren des Wollens und Keime des Denkens oder umgekehrt beides, wenn auch wieder scheinbar verschwindend, darin mitgesetzt[1])«.

Diese letzte Betrachtung ist ein deutlicher Beweis dafür,

---

1) Dialektik. A. a. O. S. 429.

dass, was zuvor aus dem Übergang zwischen Denken und Wollen entwickelt worden war, durchaus nur Sache der theoretischen Construction ist. Sie geht, im Unterschiede von dieser rein begrifflichen Ableitung des Gefühls, vielmehr auf die im wirklichen Leben selbst gegebenen Verhältnisse ein, sowie sie sich in Schleiermachers Auffassung darstellen. Und sie läuft schliesslich nur auf den von diesem überhaupt vertretenen [1]) psychologischen Grundsatz hinaus, dass in allen ihren Äusserungen stets die ganze Seele wirksam sei, und dass in den verschiedenen Momenten ihres Lebens nur bald die eine bald die andere ihrer Wirkungsweisen überwiege, dass aber niemals eine von ihnen in irgend einem Moment des Seelenlebens ausschliesslich allein vorhanden sei. Deshalb also konnte Schleiermacher auch das Gefühl als stets die anderen Seelenthätigkeiten begleitend oder als eine continuirliche Richtung im menschlichen Seelenleben ansehen. Die Continuität des Gefühlslebens aber ist gerade für die weiteren Entwicklungen der Glaubenslehre, mit denen wir es hier zu thun haben, von besonderer Wichtigkeit.

Indem Schleiermacher nun in der Glaubenslehre (§ 3, 3) den Beweis dafür antritt, dass ausser den drei Seelenthätigkeiten des Wissens, des Thuns und des Fühlens keine vierte angenommen werden könne, bewegt er sich ebenfalls wieder in vorherrschend theoretischen Operationen mit ganz abstracten Begriffen. Er ordnet jene drei Wirkungsweisen der Seele noch einem höheren Begriffspaar unter, nämlich der Unterscheidung von Empfänglichkeit und von Selbstthätigkeit, deren er sich auch sonst als des höchsten psychologischen Schemas zu bedienen pflegt [2]). Dabei kommt das Gefühl lediglich auf Seite der Empfänglichkeit, das Thun ausschliesslich auf Seite der Selbstthätigkeit zu stehen, das Wissen aber gehört, je nachdem es bereits erworben ist (als Erkannthaben) oder noch erworben wird (als Erkennen),

---

1) Vgl. Psychologie. Sämtliche Werke. 3. Abth. Bd. 6. S. 11. 33. 55. 60 f. 66 419.

2) Vgl. Reden S. 5. 76, 169. Psychologie. A. a. O. S. 43 ff. 418 ff.

den beiden Formen des »Insichbleibens« (Empfänglichkeit) und das »Aussichheraustretens« (Selbstthätigkeit) an. Wichtig ist dabei, dass Schleiermacher schon gleich am Anfang dieser Ausführungen bemerkt, die Wahrheit der Sache, auf deren Erweisung es ihm ankomme, dass nämlich die Frömmigkeit rein für sich betrachtet Gefühl sei, bleibe von der Richtigkeit der zunächst folgenden Erörterung völlig unabhängig. Zum Schluss aber mündet er ebenso, wie in dem bereits besprochenen Abschnitt der Dialektik, in dieselbe Würdigung des im Leben selbst thatsächlich gegebenen Verhältnisses ein. Er sagt, »jeder wirkliche Moment des Lebens« sei »seinem Gesamtgehalte nach ein zusammengesetztes aus jenen zweien [Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit] oder dreien [Wissen, Thun, Gefühl], wenngleich zweie davon immer nur als Spuren oder Keime vorhanden sein werden«.

Diese Wahrheit behält Schleiermacher auch in der folgenden Ausführung im Auge (§ 3, 4). Durch seinen leitenden Satz, dass die Frömmigkeit rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls sei, will er »der Frömmigkeit ihr eigenthümliches Gebiet« doch nur »in Verbindung mit allem übrigen«, d. h. mit dem Wissen und dem Thun gesichert wissen. Auch der Frömmigkeit, lehrt er, wird es »zukommen Wissen und Thun aufzuregen, und jeder Moment, in welchem überwiegend die Frömmigkeit hervortritt, wird beides oder eines von beiden als Keime in sich schliessen . . . . . . Denn wäre es anders, so könnten sich ja die frommen Momente mit den übrigen nicht zu Einem Leben verbinden, sondern die Frömmigkeit wäre etwas für sich ohne allen Einfluss auf die übrigen geistigen Lebensverrichtungen«.

Erst unter diesem Vorbehalt geht Schleiermacher daran, seine Behauptung über das Verhältnis der Frömmigkeit zu den drei Seelenthätigkeiten zu beweisen. Dass ihr Wesen nicht im Wissen bestehe, folgt daraus, dass mit gleicher Vollkommenheit des religiösen Wissens »sehr verschiedene Grade der Frömmigkeit bestehen können, und mit gleich vollkommener Frömmigkeit sehr verschiedene Grade dieses

Wissens«. Die mit dem religiösen Wissen verbundene Überzeugung aber führt auf die Gewissheit zurück, die zuvor schon dem frommen Selbstbewusstsein oder Gefühl beiwohnt. Und nur unter der Voraussetzung dieses Gefühls kann überhaupt ein Wissen in der Art der Glaubenslehre entwickelt werden; denn dessen Gegenstand ist eben lediglich die Frömmigkeit selber.

Fragt es sich ferner nach dem Verhältnis der Frömmigkeit zum Thun, so ist dabei dessen Inhalt nicht entscheidend. Denn neben dem Vortrefflichen und Gehaltreichsten wird oft auch das Scheusslichste, Leerste und Bedeutungsloseste als fromm und aus Frömmigkeit gethan. Kommt daher nur noch die Form des Thuns in Betracht, die aus ihren beiden Endpunkten zu begreifen ist, so lässt sich an dem beabsichtigten Erfolg, der einer Handlung zu Theil wird, deren grössere oder geringere Frömmigkeit in keiner Weise messen. Dagegen ist allerdings der Antrieb zu einer Handlung auch das Mass ihrer Frömmigkeit. Jedem solchen Antrieb zu handeln liegt aber immer schon eine fromme Bestimmtheit des Selbstbewusstseins oder ein Gefühlsaffect zu Grunde, der nur in jenen Antrieb übergeht.

Das Ergebnis ist, dass es zwar zur Frömmigkeit gehöriges Wissen und Thun giebt, dass beides aber vom frommen Gefühl abhängig ist, sofern dessen Erregungen entweder in einem Denken fixirt werden und so zur Ruhe kommen oder in ein Handeln sich ergiessen und sich dann in diesem aussprechen. Gewisse Gefühlszustände jedoch, wie Reue, Zerknirschung, Zuversicht und Freudigkeit zu Gott, werden, ohne dass dabei ein aus ihnen hervorgehendes Wissen und Thun nothwendig mit in Rücksicht käme, schon an und für sich fromm genannt.

Nachdem also festgestellt ist, dass die Frömmigkeit rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Thun ist, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls, fragt es sich weiter,

welcher Art denn diese Bestimmtheit ist, oder was den eigenthümlichen Charakter gerade des frommen Gefühls im Unterschiede von anderen Gefühlsbestimmtheiten ausmacht. Auf dieses Problem geht Schleiermacher in § 4 ein, indem er nach dem gemeinsamen Merkmal »aller noch so verschiedenen Äusserungen der Frömmigkeit« fragt, um diese eben allen übrigen Arten des Gefühls entgegensetzen zu können. Die Antwort ist, dass »das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit« nichts anderes ist, als »dass wir uns unser selbst als schlechthin abhängig« bewusst sind. Und dieses Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit wird zugleich für identisch mit dem Bewusstsein erklärt, dass wir in Beziehung zu Gott stehen.

Die Erläuterungen zu diesen Sätzen beginnen mit einem Blick auf das wirkliche Bewusstsein des Menschen. Es ist eine sehr zutreffende, wenn auch oft nicht genügend gewürdigte Beobachtung Schleiermachers, dass wir uns unseres Selbst nie an und für sich bewusst sind, sondern nur sofern es irgendwie gerade so geworden ist, wie es sich uns irgendwann einmal darstellt. Das Selbstbewusstsein des Menschen ist eben eine durchaus veränderliche Grösse. Die Veränderungen aber, die es erleidet, zwingen zu der Annahme, dass ausser unserem Ich noch etwas anderes vorhanden ist, ohne dessen Einwirkungen auf uns unser Selbstbewusstsein auch nicht seine bestimmte Gestalt und seinen concreten Inhalt gewonnen haben würde und haben gewinnen können. Im unmittelbaren Selbstbewusstsein wird nun dieses andere nicht gegenständlich vorgestellt, wie in dem durch Reflexion vermittelten Selbstbewusstsein, das jedoch zuvor schon (s. o. S. 137) ausdrücklich von dem Gefühl getrennt worden war, und auf welches Schleiermacher daher auch in seinen ferneren Auseinandersetzungen gar nicht mehr eingeht.

Es handelt sich also nach Schleiermachers Absicht in der ganzen folgenden Erörterung in keiner Weise mehr um Dinge, die dem Menschen vermöge seines reflectirenden Denkens, sondern lediglich um Zustände, die ihm unmittelbar oder in seinem Gefühle bewusst sind. Und ausschliesslich der

allgemeine Inhalt des Gefühls wird entwickelt, wenn weiterhin von Freiheit und Abhängigkeit, von Welt und Gott die Rede ist. Dass nun bei der Bildung dieser Begriffe durchaus das reflectirende Denken als solches ausser Betracht bleiben soll, ist zwar nur sehr schwer vorstellbar; aber Schleiermacher hat auch scheinbare Paradoxien der Abstraction nicht gescheut, um keinen Zweifel daran aufkommen zu lassen, dass das Selbstbewusstsein, mit dem er es jetzt zu thun hat, wirklich unmittelbar sei, und dass die Wechselwirkung zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich, die er auseinandersetzt, für ihn ausschliesslich insofern wichtig sei, als sie das Gefühl des Menschen berührt und in diesem sich ausdrückt. Dabei hat er natürlich nicht in Abrede stellen wollen, dass im empirischen Gesamtbewusstsein mit den Gefühlszuständen, die er bespricht, auch eigentliche Denkoperationen verbunden sind. Aber von diesen und von ihrer Wechselwirkung mit jenen sieht er eben geflissentlich ab, um nur die im Gefühl enthaltenen Beziehungen des Subjects zu anderen Grössen klarzumachen.

In diesem Sinne also behauptet Schleiermacher weiter, dass im unmittelbaren Selbstbewusstsein zwei Elemente gegeben seien, das Gefühl von dem eigenen Sein und das von dem Zusammensein mit anderem. Beiden entsprechen im Subject dessen Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit. Vermöge jener fühlt es sich von dem »andern« afficirt. Und nur unter dieser Voraussetzung empfängt dann immer erst die Selbstthätigkeit ihre bestimmte Richtung. So oft wir uns aber dessen bewusst sind, dass überwiegend unsere Empfänglichkeit irgend woher getroffen worden ist, fühlen wir uns abhängig. Überwiegt dagegen in unserem Bewusstsein die regsame Selbstthätigkeit, so fühlen wir uns frei. Damit sind die beiden wichtigen Begriffe Abhängigkeitsgefühl und Freiheitsgefühl gewonnen, deren Inhalt und gegenseitige Beziehung die Grundlage der ferneren Constructionen Schleiermachers sind. Diese laufen darauf hinaus, dass durch eine von allen Vereinzelungen abstrahirende Gesamtbetrachtung als Correlat zu der von einem identischen Subject

gefühlten Abhängigkeit und Freiheit die Welt gesetzt wird. Mit dieser steht das Subject insofern in ständiger Wechselwirkung, als es sich ihr gegenüber bald überwiegend abhängig, bald vorherrschend frei fühlt. Denn niemals ist im Verhältnis zur Welt das eine der beiden Gefühle ausschliesslich vorhanden. Sondern jedesmal ist das andere in irgend welchem Grade zugleich mitgesetzt.

So ist denn überhaupt »unser Selbstbewusstsein als Bewusstsein unseres Seins in der Welt oder unseres Zusammenseins mit der Welt eine Reihe von getheiltem Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl«. Dagegen giebt es auf diesem ganzen Gebiet des mit der Welt in Wechselwirkung stehenden Gefühlslebens weder ein schlechthiniges Freiheitsgefühl noch ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl. Ein schlechthiniges Freiheitsgefühl freilich ist überhaupt für uns Menschen unmöglich. Denn aller unserer Selbstthätigkeit sind die Gegenstände, auf die sie sich richtet, stets irgendwie vorher gegeben, und zwar durch ihre Einwirkung auf unsere Empfänglichkeit; vermöge dieser aber fühlen wir uns zugleich immer auch von ihnen abhängig. Jene Objecte unserer Selbstthätigkeit müssten dagegen durchaus in jeder Hinsicht von uns erst geschaffen werden können, wenn ihnen gegenüber schlechthiniges Freiheitsgefühl möglich sein sollte. Andererseits giebt es in der That für uns Menschen, wenn auch nicht im Verhältnis unserer Wechselwirkung mit der Welt, ein Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit. Denn »das unsere gesamte Selbstthätigkeit, also auch, weil diese niemals Null ist, unser ganzes Dasein begleitende, schlechthinige Freiheit verneinende Selbstbewusstsein ist schon an und für sich ein Bewusstsein schlechthiniger Abhängigkeit, denn es ist das Bewusstsein, dass unsere ganze Selbstthätigkeit ebenso von anderwärts her ist, wie dasjenige ganz von uns her sein müsste, in Bezug worauf wir ein schlechthiniges Freiheitsgefühl haben sollten«.

Demnach handelt es sich bei dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl im Wesentlichen um ein unmittelbares Bewusstsein von dem ausserhalb unserer Selbstthätigkeit

gelegenen Ursprung unseres gesamten sowohl empfänglichen wie selbstthätigen Daseins. Eben in Bezug auf dessen Herkunft fühlen wir uns schlechthin abhängig und in keiner Weise frei. Daher ist denn auch das in diesem Gefühle »mitgesetzte andere« nicht die Welt, der gegenüber wir uns vielmehr stets nur theilweise abhängig und zugleich immer auch irgendwie frei fühlen. Sprechen wir nun aber jenes im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle »mitgesetzte andere« oder sein »Woher« mit einem Worte aus, so bilden wir die Vorstellung Gott. Dieses Aussprechen ist allerdings schon Reflexion, aber als solche doch die unmittelbarste Reflexion über unser schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl; es ist die ursprünglichste Vorstellung, die wir in dessen eigenem Bereiche bilden, und die daher auch keinerlei vorheriges Wissen um Gott voraussetzt, sondern nichts als lediglich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl selbst. Dieses wird jedoch überhaupt nur zu einem klaren Selbstbewusstsein, indem zugleich jene Vorstellung Gottes wird. Insofern ist uns Gott im Gefühle gegeben, und dies ist auch allein der Sinn der Rede von einer ursprünglichen Offenbarung Gottes. Dagegen ist es zugleich völlig ausgeschlossen, dass Gott irgendwie auch äusserlich und im eigentlichen Sinne gegenständlich gegeben sein könne.

Wenn nun Schleiermacher sagt, nur durch die Bildung der Gottesvorstellung werde das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ein klares Selbstbewusstsein, so ist diese Behauptung bereits in der grundlegenden Definition des Gefühles mitenthalten. Denn als der Begriff des Gefühles entwickelt wurde, hiess es ausdrücklich, dass unter diesem nicht etwa auch bewusstlose, sondern lediglich bewusste Zustände verstanden werden sollten (§ 3, 2. s. o. S. 137). Also ist es auch ganz folgerecht, dass das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nur zunächst und vorläufig, nicht aber überhaupt als ein blos subjectiver Gefühlszustand gefasst, sondern dass es weiterhin vielmehr auch als ein deutliches Bewusstsein, d. h. als Vorstellung von seinem eigenthümlichen Inhalt, nämlich als Vorstellung Gottes bestimmt wird. Damit wird aber nach-

träglich wieder der empirischen Wirklichkeit des Seelenlebens Rechnung getragen. Denn nur theoretisch lässt sich das Gefühl von den anderen Geistesthätigkeiten isoliren. Thatsächlich jedoch kommt es als bewusstes nur vor, indem sein Inhalt dem Menschen zugleich in der Form der Vorstellung gegenwärtig ist.

Zu dieser Auffassung hat sich Schleiermacher selbst wiederholt sehr deutlich bekannt. So lehrt[1]) er einmal, es gebe zwei Formen des Erkennens, Anschauung und Gefühl, jede Anschauung aber begleite ein Gefühl, welches darauf bezogen und als gleichzeitig gesetzt werde, und umgekehrt auch jedes Gefühl eine Anschauung. In demselben Sinne hatte er auch schon in der ersten Auflage der Reden (s. o. S. 133) die Religion nicht nur als Gefühl bestimmt, sondern als Anschauung und Gefühl, die im Moment unmittelbar vereinigt seien. Ja, er erklärt[2]) ausdrücklich: »Anschauung ohne Gefühl ist nichts und kann weder den rechten Ursprung noch die rechte Kraft haben, Gefühl ohne Anschauung ist auch nichts: beide sind nur dann und deswegen etwas, wenn und weil sie ursprünglich Eins und ungetrennt sind«.

In dem einschlägigen Abschnitt der Glaubenslehre scheint Schleiermacher freilich, wo er Anschauung und Gefühl nebeneinanderstellt (§ 5, 1), diesen »in sich zurückgehenden« und jenen »gegenständlichen« Factor des Selbstbewusstseins vielmehr nur als Gegensätze aufgefasst wissen zu wollen. Darin giebt sich aber lediglich wieder sein energisches Bestreben kund, jeder Verwechselung der eigentlichen Gefühlsinhalte mit den Erzeugnissen des objectiven Erkennens principiell vorzubeugen. Durch die hierauf abzielenden Operationen wird allerdings meistens die gerade von Schleiermacher selbst erkannte Wahrheit verhüllt, dass auch im unmittelbaren Selbstbewusstsein, sobald es überhaupt nur seinem eignen Begriffe gemäss als ein klares gedacht wird, zugleich mit dem subjectiven Zustand eine gegenständliche Vorstellung von diesem nothwendig zu-

1) Christliche Sittenlehre. Beilage A. A. a. O. S. 4. § 6. 9.
2) Reden S. 77 (1. Aufl. S. 73).

sammen ist. Aber diese Annahme selbst kann Schleiermacher auch in der Glaubenslehre schliesslich gar nicht mehr entbehren, indem er sich die Aufgabe stellt, die ursprüngliche Gottesvorstellung zu entwickeln. Nur ist er dabei an seine vorhergehenden Abstractionen noch so sehr gebunden, dass es fast wie eine Entschuldigung aussieht, wenn er bei der im Grunde selbstverständlichen Operation, die er vornimmt, so nachdrücklich hervorhebt, es sei nur die »unmittelbarste Reflexion« und die »ursprünglichste Vorstellung«, die in der Bildung des religiösen Gottesgedankens vorliege.

Gegen Schluss von § 4 sagt Schleiermacher: »In welchem Mass nun während des zeitlichen Verlaufs einer Persönlichkeit dieses [nämlich »das zum Gottesbewusstsein werdende unmittelbare Selbstbewusstsein« der schlechthinigen Abhängigkeit] wirklich vorkommt, in eben dem schreiben wir dem Einzelnen Frömmigkeit zu.« Damit geht er endlich dazu über, die im frommen Leben vorliegenden Erscheinungen selbst zu würdigen, und das geschieht nun in § 5. Zwar fehlt es auch hier nicht an neuen theoretischen Constructionen, und überdies werden die Thatsachen der concreten Frömmigkeit, die jetzt vergegenwärtigt werden, von vorn herein von den Gesichtspunkten aus beleuchtet, die in den beiden vorhergehenden Paragraphen gewonnen worden sind. Immerhin ergeben sich doch deutlichere Punkte, wo Schleiermachers theoretische Constructionen sich mit seinen psychologischen Beobachtungen berühren.

Schleiermacher erklärt zunächst das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl für die höchste Stufe des menschlichen Selbstbewusstseins. Damit charakterisirt er zugleich das Gebiet der Gefühle, die im Verhältnis zur Welt theils Abhängigkeit theils Freiheit ausdrücken, als eine niedrigere Stufe desselben Selbstbewusstseins. Dieses Urtheil bestimmt aber nur den Werth der beiden Stufen. Es sagt dagegen nichts über deren gegenseitiges Verhältnis im wirklichen frommen Leben aus.

Denn in diesem, so erklärt Schleiermacher ganz ausdrücklich, sind sie nicht etwa getrennt, es folgt also in ihm nicht etwa zeitlich die höhere der niederen Stufe, sondern beide sind vielmehr gleichzeitig im Leben desselben frommen Subjects vorhanden, ja sie stehen in diesem mit einander in einem engen Zusammenhang.

Um nun zuerst zu beweisen, dass das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl die denkbar höchste Gestaltung des menschlichen Selbstbewusstseins sei, nimmt Schleiermacher zu den beiden Stufen, die er in diesem unterschieden hatte, noch eine dritte hinzu. Das ist der noch völlig unentwickelte Anfangszustand in dem geistigen Leben der Menschen, der vornehmlich in dem Bewusstsein der Kinder vorliegt, ehe diese sich der Sprache bemächtigt haben, und den Schleiermacher nicht sehr geschickt als »thierartig verworren« bezeichnet. Diese Stufe geht allmählich in die zweite über, indem Gefühl und Anschauung, die in jener ersten Kindheitszeit nicht gehörig auseinandertreten, sich mehr und mehr klar von einander sondern. So entsteht das in der weitesten Bedeutung des Wortes als sinnlich zu charakterisirende Selbstbewusstsein, dessen eigenthümliches Merkmal die Gegensätzlichkeit seiner Inhalte und Beziehungen ist. Zu ihm gehören daher nicht nur die selbstischen, sondern auch die geselligen und sittlichen Gefühle; denn diese alle richten sich ebenfalls blos auf vereinzelte gegensätzliche Beziehungen. Hierdurch unterscheiden sie sich jedoch auf das bestimmteste von dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl. Denn dieses ist stets sich selbst gleich, und aller Gegensatz ist in ihm aufgehoben. Das lässt sich aber, da es für Menschen kein schlechthiniges Freiheitsgefühl giebt, von keiner andern Form des Selbstbewusstseins, auch nicht von den mittelbaren behaupten, die das Wissen und das Thun zu begleiten pflegen. Also steht allein das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf der höchsten denkbaren Stufe des menschlichen Selbstbewusstseins. Insofern schliesst es sich nun mit dem thierartig-verworrenen Selbstbewusstsein völlig aus. Es verträgt sich dagegen nicht nur mit dem sinnlichen Selbstbewusstsein, son-

dern dieses muss nothwendig vorhanden sein und bleiben, wenn das höchste Selbstbewusstsein eine zeitliche, d. h. nicht mehr nur begriffliche, sondern wirkliche Existenz gewinnen und behalten soll.

Schleiermacher unterscheidet nämlich weiterhin sehr deutlich das höchste Selbstbewusstsein an und für sich, d. h. den theoretischen Begriff, als dessen Inhalt er das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl entwickelt hat, und das zeitlich werdende höchste Selbstbewusstsein, sofern dieses eben im concreten menschlichen Leben eine in der Erscheinung der Frömmigkeit wahrnehmbare Wirklichkeit ist. In diesem Sinne hatte er bereits in dem Leitsatz des § 3 nur die Frömmigkeit »rein für sich betrachtet« dem Wissen und dem Thun entgegengestellt und dem aufmerksamen Leser zugleich damit angedeutet, dass die zunächst folgenden Erörterungen (§ 3 und 4) noch ganz überwiegend von dem empirischen Vorkommen der Frömmigkeit in dem wirklichen Leben abstrahiren. Nun aber wird in § 5, 3—5 das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, dem in der bisherigen Erörterung lediglich eine begriffliche Existenz [1]) zukam, gerade auch insofern betrachtet, als es im zeitlichen Leben der frommen Persönlichkeiten in die Erscheinung tritt.

Wie dieses geschieht, wie sich das höchste Selbstbewusstsein in dem wirklichen Leben ausnimmt, und was die Frömmigkeit nicht mehr nur »rein für sich betrachtet«, sondern als Habitus von lebendigen frommen Menschen ist, das eben spricht Schleiermacher aus, wenn er sagt, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl bilde nie für sich allein den Inhalt eines menschlichen Selbstbewusstseins, sondern hierin sei zugleich mit ihm stets auch das sinnliche Selbstbewusstsein, also die zweite Stufe vorhanden. Dieses Zusammensein beider Formen des Bewusstseins in denselben zeitlichen Momenten ist freilich keine Verschmelzung,

1) Schleiermacher nennt einmal selbst (Glaubenslehre, Bd. 1, S. 171) das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ein »postulirtes Selbstbewusstsein«.

sondern nur ein gegenseitiges Bezogensein. Sofern man nämlich, vermöge der Wechselwirkung mit der Welt, in dem sinnlichen Selbstbewusstsein immer irgendwie bestimmt ist, oder, was dasselbe ist, sofern man in irgend welchen Momenten des Lebens von bestimmten sinnlichen Gefühlen erfüllt ist, soll man sich zugleich immer auch seiner schlechthinigen Abhängigkeit bewusst sein, und auf dieses Bewusstsein jene sinnlichen Gefühle beziehen. Ein solches »Bezogenwerden des sinnlich bestimmten auf das höhere Selbstbewusstsein in der Einheit des Momentes ist der Vollendungspunkt des Selbstbewusstseins«, und nichts anderes ist die Frömmigkeit in ihrer wirklichen empirischen Gestalt.

Gesetzt, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl an und für sich, also in dem Umfange, in welchem es seinem theoretischen Begriffe entspricht, könnte allein den ganzen Inhalt eines zeitlichen Moments von Selbstbewusstsein bilden, so wäre dies doch ein unvollkommener Zustand. Denn ihm würde »die Begrenztheit und Klarheit fehlen, welche aus der Beziehung auf die Bestimmtheit des sinnlichen Selbstbewusstseins entsteht«. Also gehört gerade auch dieser sinnliche Bestandtheil [1]) nothwendig mit zur wirklichen Frömmigkeit, und neben ihm ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nur

---

1) An diesen sinnlichen Bestandtheil der Frömmigkeit, in dem die Wechselwirkung mit der Welt, sofern sie das Gefühl berührt, mitgesetzt ist, knüpft der für den ersten Theil der Glaubenslehre so wichtige Gedanke der Erweiteruug des Selbstbewusstseins zum Weltbewusstsein an. In dessen Entwicklung, so künstlich sie oft erscheint, da die Abstractionen von dem eigentlichen Denken fortgesetzt werden, während es sich gerade um die Darstellung religiöser Gedankenbildungen handelt, beweist Schleiermacher doch eine bewunderungswürdige Consequenz und Treue gegen seine principiellen Grundsätze. Die wichtige Wahrheit, die er in diesen Ausführungen vertritt, ist die, dass die Religion niemals nur ein Verhältnis zu Gott, sondern zugleich auch immer ein solches zu der Welt ist. Auf diese Zusammenhänge näher einzugehen, liegt ausserhalb der Grenzen meiner gegenwärtigen Aufgabe.

der andere Factor der Frömmigkeit selbst. Denn die lebendige Frömmigkeit ist eben durchaus nicht etwas sich selbst gleiches, sondern, wie alles Leben, stets eine werdende und wechselnde Grösse. Und das veränderliche Moment in ihr, das ist eben der Einschlag der gegensätzlichen[1]) und auf das Einzelne bezogenen Gefühle, die immer wechseln und sich gegenseitig verdrängen. Was aber diese sinnlichen Gefühle gerade zu frommen Gefühlen macht, das ist ihr Bezogensein auf das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, das zugleich mit ihnen den Inhalt des Selbstbewusstseins auf seiner höchsten Stufe bildet.

Kurz zusammengefasst ist also Schleiermachers Ansicht diese: Die wirkliche Frömmigkeit wird durch zwei Factoren[2]) constituirt: einmal durch die veränderlichen Elemente irgendwelchen sinnlichen Gefühls, durch die das Subject im Zusammenhang mit der Welt ein volles Menschenleben führt; zweitens durch ein constantes Element, durch dessen Einschlag jenes Zusammensein mit der Welt überhaupt erst den Charakter der Frömmigkeit erhält, und dies ist das stets sich selbst gleiche Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit oder das Gottesbewusstsein. Diese beiden Factoren stehen aber in dem frommen Selbstbewusstsein nicht etwa gleichgültig neben einander, sondern sie werden, wenn anders in einem Menschen überhaupt wirkliche Frömmigkeit lebt, von ihm stets auf einander bezogen.

Da nun nach den letzten Auseinandersetzungen das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in der wirklichen Frömmigkeit stets mit dem sinnlichen Selbstbewusstsein verbunden ist, so bekommt es zugleich auch Antheil an dem Gegensatz von Lust und Unlust. Dieser Gegensatz ist primär in dem sinnlichen Selbstbewusstsein gegeben. Hier deckt er sich aber nicht etwa mit dem Gegensatz des getheilten Abhängigkeits- und Freiheitsgefühls. Denn sowie mit diesem Unlust, so kann mit jenem auch Lust verbunden sein. In jener Ver-

---

1) Vgl. Glaubenslehre, Bd. 1. S. 172. 326.
2) Vgl. Glaubenslehre, Bd. 1. S. 51f.

bindung des sinnlichen und des höheren Selbstbewusstseins übertragen sich aber auf dieses nicht etwa die sinnlichen Lust- und Unlustgefühle selbst, sondern sie bleiben, was sie sind. Dagegen höhere Lust- oder Unlustgefühle entstehen aus der Art, wie jedesmal das sinnliche Selbstbewusstsein auf das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl oder das Gottesbewusstsein bezogen wird. Ist nämlich die Beziehung eine solche, dass das höhere Selbstbewusstsein im wirklichen Leben leicht hervortritt, so verbindet sich mit diesem Process das Gefühl der Freude. Ein schwieriges Hervortreten des Gottesbewusstseins aber wird als Hemmung des höheren Lebens nur mit Unlust gefühlt werden können.

Folgen sich nun in einem frommen Leben starke religiöse Gefühlserregungen von dieser entgegengesetzten Art in häufigem Wechsel, so ist eine Unstetigkeit der Frömmigkeit vorhanden, die nicht für deren höchste Form gehalten werden kann. Je mehr hingegen die Leichtigkeit frommer Erregungen zu einem beharrlichen Zustand wird, je mehr also die höhere Stufe des Gefühls das Übergewicht über die niedere erlangt, so dass der mitgesetzte sinnliche Gegensatz aus dem Gesamtgefühle fast verschwindet [1]) und von dem frommen Individuum nur mehr objectiv wahrgenommen wird: um so mehr nähert sich die Frömmigkeit dem Ideal ihrer Vollkommenheit oder der Idee von der »Seligkeit [2]) des Endlichen«. Dieser aber ist, wie dem schlechthinigen

1) Vgl. die in der Christlichen Sittenlehre S. 42 gestellte Aufgabe: »Jeder Moment soll durch die höhere Lebenspotenz bestimmt werden, indem alles, was zur niederen gehört, ihr Werkzeug wird und aller Selbstbestimmung entsagt.« Auf den entgegengesetzten Fall, dass vielmehr das sinnliche Selbstbewusstsein das Übergewicht über das höhere hat, geht Schleiermacher in der Glaubenslehre, Bd. 1. S. 71 (§ 11, 2) ein.

2) Nach der Christlichen Sittenlehre S. 39 f. manifestirt sich die werdende Seligkeit in dem Wechsel von Lust und Unlust. Dagegen in der absoluten Seligkeit, deren Idee das Mass für jene ist, giebt es einen solchen Wechsel nicht. Weder Lust noch Unlust können in der göttlichen Seligkeit gedacht werden. Vgl. auch Glaubenslehre, Bd. 1. S. 346.

Abhängigkeitsgefühl an und für sich, eine unveränderliche Gleichheit in sich selbst eigenthümlich.

Nach diesen Darlegungen Schleiermachers erscheinen die religiösen Gefühle der Lust und der Unlust im Vergleich mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl, ja sogar mit der Frömmigkeit, sofern diese in der gegenseitigen Beziehung der beiden oberen Stufen des Bewusstseins bestehen soll, durchaus nur als secundäre Vorgänge. Aber dies ist allerdings blos ein Schein, der daher rührt, dass Schleiermacher deductiv verfährt, und in seiner von oben nach unten fortschreitenden Construction nur zuletzt bei den religiösen Lust- und Unlustgefühlen anlangt. Thatsächlich sind diese jedoch nach Schleiermachers Ansicht nicht nur nachträgliche Folgezustände, sondern integrirende Bestandtheile der Frömmigkeit selbst. Das giebt sich zwar nicht schon in § 5 deutlich zu erkennen. Wohl aber sagt [1]) Schleiermacher bei späterer Gelegenheit: »Das bisher beschriebene Gottesbewusstsein kommt als wirkliche Erfüllung eines Moments nur vor unter der allgemeinen Form des Selbstbewusstseins, nämlich dem Gegensatz von Lust und Unlust«. Und aus dieser Erklärung erst wird es völlig verständlich, dass Schleiermacher in den späteren Abschnitten der Glaubenslehre den religiösen Lust- und Unlustgefühlen eine so grosse Wichtigkeit beimisst. Sind sie doch einmal das Schema, unter welchem das Bewusstsein der Unseligkeit in der Sünde und das der Annäherung an die Seligkeit in der Gnade einander entgegengesetzt werden. Andrerseits werden die in dem christlichen Gesamtleben fortwirkenden Einflüsse der Person und des Werkes Christi nicht nur unter den Gesichtspunkt der von ihm mitgetheilten Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins, sondern daneben auch unter den der Mittheilung seiner ungetrübten Seligkeit gestellt. In den diesem Gedanken gewidmeten Ausführungen aber liegt die Fortsetzung und concrete Anwendung der hier besprochenen principiellen Aus-

1) Glaubenslehre, Bd. 1. S. 345. § 62.

einandersetzungen Schleiermachers über die religiösen Lust- und Unlustgefühle vor.

Aus den Erörterungen in § 5, 5 ist zweierlei hervorzuheben. Einmal dass keine »Bestimmtheit des unmittelbaren sinnlichen Selbstbewusstseins mit dem höheren« Selbstbewusstsein unverträglich [1]) ist, »so dass von keiner Seite eine Nothwendigkeit eintritt, dass eins von beiden irgendwann müsse unterbrochen werden«. Zweitens, dass Schleiermacher Momente anerkennt, in denen das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl »nicht unmittelbar auf bestimmte Weise bewusst wird, aber von denen sich doch mittelbar [nämlich durch Vermittlung von Reflexionen] nachweisen lässt«, dass es thatsächlich, also latent, ja geradezu unbewusst vorhanden gewesen ist. Dieses Zugeständnis scheint nun zwar der grundlegenden Definition des Gefühls im Allgemeinen (s. o. S. 137) zu widersprechen, da in diesem unbewusste Zustände überhaupt ausgeschlossen sein sollten. Aber freilich in dem theoretischen, abstracten principiellen Begriff des Gefühls mussten alle Merkmale in ihrer schärfsten Zuspitzung vorkommen, und so auch das Merkmal der vollen Bewusstheit aller in Betracht kommenden Gefühle. Dass Schleiermacher jedoch auch solche Zustände des menschlichen Lebens, auf die der von ihm aufgestellte Begriff nur im Allgemeinen, d. h. unter dem Vorbehalt von Abweichungen [2]), zutrifft, nicht durchaus übersehen hat, ist ein Beweis für die sorgsame psychologische Beobachtung, die er trotz aller seiner Abstractionen geübt und immerhin gelegentlich zur Geltung zu bringen gewusst hat.

---

1) Vgl. Glaubenslehre, Bd. 1. S. 317. § 59.

2) Vgl. auch Glaubenslehre, Bd. 1. S. 73. § 11, 3.

Schleiermacher legt grosses Gewicht darauf, dass das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nicht etwas zufälliges oder persönlich verschiedenes, sondern ein wesentliches oder allgemeines Lebenselement sei[1]). Daraus leitet er in § 6, 2 die gemeinschaftbildende Kraft des frommen Selbstbewusstseins ab. Dann kommt er noch einmal im § 33 auf dieselbe Anschauung von der Allgemeinheit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls zurück. Hier sagt er, dessen Erscheinen »hänge gar nicht davon ab, dass einem soweit entwickelten Subject irgend etwas bestimmtes äusserlich gegeben werde, sondern nur, dass das sinnliche Bewusstsein irgendwie von aussen aufgeregt werde. Was aber innerlich vorausgesetzt wird, ist nur das allen schlechthin gemeinsame, die Intelligenz in ihrer subjectiven Function, welcher die Richtung auf das Gottesbewusstsein mitgegeben ist«. Und daher soll denn auch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl für die Glaubenslehre alle s. g. Beweise für das Dasein Gottes ersetzen.

In diesen Ausführungen steht Schleiermacher wieder ganz auf dem Boden der theoretischen Abstraction. Denn er sieht von allem wirklichen Vorkommen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls ab, und er setzt in seiner Erörterung nicht die in der Wirklichkeit wahrnehmbare Frömmigkeit, sondern eine abstracte Idee, nämlich die allen Menschen schlechthin gemeinsame »Intelligenz in ihrer subjectiven Function« [2]) mit der Richtung auf das Gottesbewusstsein voraus. Dann aber ist es auch nur ein aus diesen Praemissen sich von selbst ergebendes analytisches Urtheil, wenn das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl für ein »allgemeines Lebenselement« erklärt wird.

Aus diesen rein theoretischen Operationen darf daher nicht etwa gefolgert werden, dass Schleiermacher überhaupt auch die wirkliche Frömmigkeit für ein allen Menschen gemeinsames Lebenselement gehalten habe. Denn das schlechthinige

---

1) Glaubenslehre, Bd. 1. S. 32f. 171 (§ 33).

2) Dieser Ausdruck ist nur eine Umschreibung für den Begriff Gefühl, sowie er früher entwickelt worden ist.

Abhängigkeitsgefühl ist ihm zwar ein Element der Frömmigkeit, zu dessen Annahme er durch deren Analyse geführt worden war. Die Frömmigkeit selbst aber besteht nach seiner Deutung vielmehr darin, dass auf jenes höhere Selbstbewusstsein der Gehalt der sonstigen Gefühle stets bezogen werde. Das leisten jedoch nicht alle Menschen, sondern nur ein Theil in mehr oder weniger vollkommener Weise. Bei diesen ist freilich irgendwann einmal in ihrem Leben das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zeitlich hervorgetreten. Bei den anderen dagegen ist es eben zeitlos geblieben und bisher noch niemals zur thatsächlichen Frömmigkeit geworden.

In welchem Sinne aber kann es dann auch bei diesen Menschen noch als ein allgemeines Lebenselement behauptet werden? Doch nur, sofern es nicht als actuell wirksam, sondern lediglich als eine potenzielle Anlage verstanden wird. Und mehr hat auch Schleiermacher nicht behauptet und behaupten wollen. Dann aber kommt es gerade auch in dem Zusammenhange seiner Gedanken darauf an, dass das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl irgendwann und irgendwie bei jenen noch nicht frommen Menschen hervortrete, oder dass diese fromm zu werden beginnen. Doch dazu gehört, dass »das sinnliche Selbstbewusstsein irgendwie von aussen aufgeregt werde«. Und wie dies normaler Weise und mit der Aussicht auf Erfolg geschieht, das wird in § 6, 2 auseinandergesetzt Zu beachten ist hier vor allem, wie strenge Schleiermacher daran festhält, dass es sich auch bei der Erregung der Frömmigkeit, wie bei deren Übung selbst, durchaus um Dinge des Gefühles handelt. Nicht irgendwelche Belehrung im eigentlichen Sinne, sondern nur die Äusserung frommer Gemüthszustände hat auf jenem Gebiete des Gefühlslebens werbende Kraft. Und sie übt diese, indem sie gleichartige Gemüthszustände aus der Seele anderer Menschen hervorlockt. Denn die Frömmigkeit selbst entsteht doch eben lediglich aus der allgemeinen potenziellen Gefühlsanlage jedes einzelnen, und andere Menschen können dabei strenggenommen nur maeeutische Dienste leisten. Dass sie aber dies in dem vorliegenden Falle zu thun im Stande sind, dafür nimmt

Schleiermacher das jedem Menschen innewohnende Gattungs-bewusstsein in Anspruch. Vermöge dessen können nämlich menschliche Persönlichkeiten aus ihren Schranken heraustreten und ihre »Thatsachen«, d. h. ihren Gefühlsinhalt, zwar nicht direct, sondern nur durch äussere Vermittlungen, anderen mittheilen. Umgekehrt vermögen diese auf demselben Wege jenen sich ihnen darbietenden Inhalt in sich aufzunehmen [1]).

Also immer sind es zwei Factoren, die zur Entstehung der Frömmigkeit in einem Individuum zusammenwirken, einmal das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als eine allen Menschen angeborene potenzielle Anlage, zweitens die bestimmte Anregung ihres Gefühlslebens durch actuelle Gefühlsäusserungen anderer, und zwar frommer Menschen. Welchem dieser beiden Factoren, die sich in jedem Falle gegenseitig als conditio sine qua non verhalten, schreibt nun Schleiermacher schliesslich die grössere Bedeutung und den höheren Werth zu? In den principiellen Auseinandersetzungen der Glaubenslehre, auf deren Auslegung ich mich auf diesen Seiten beschränke, wird ohne Zweifel gerade so, wie schon in den Reden, die Entscheidung zu Gunsten des potenziellen Moments getroffen. Dennoch ist dies nicht das letzte Wort, das Schleiermacher hierüber gesprochen hat. Sondern es handelt sich dabei im letzten Grunde doch nur um ein vorläufiges Urtheil. Und so bestimmt dieses auch ausgesprochen

---

1) Was in der beschriebenen Weise »mitgetheilt« und »aufgenommen« wird, ist nach allem, was bisher festgestellt worden ist, nicht das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl selbst oder der Sinn für das Universum, wie Schleiermacher sich in den Reden ausdrückt, in denen er die Frage nach der Entstehung der Religion auch schon in demselben Sinne, wie in der Glaubenslehre behandelt hat (vgl. z. B. S. 152. 1. Aufl. S. 141 f.). Sondern jene Mittheilung, durch die das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl in anderen erregt wird, betrifft vielmehr nur veränderliche Gefühlsbestimmtheiten, und zwar von solcher Art, dass sie sich mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl leicht verbinden und daher, wenn sie erst von einem bisher noch nicht frommen Menschen aufgenommen werden, auch in diesem sein zuvor latentes schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl zu erregen vermögen.

wird, es ist nur ein vorübergehender Niederschlag der nachdrücklichen Energie, mit der Schleiermacher genöthigt war, gegenüber der oberflächlichen intellectualistischen Deutung des Problems der Religion, die er als die herrschende vorfand, seine viel tiefer durchdachte Theorie der Frömmigkeit geltend zu machen. Je mehr er aber im Fortschritt der Gedankenentwicklung auf die concreten Stoffe der christlichen Glaubenslehre eingeht, um so mehr neigt sich auch die Wagschale des Werthes auf die Seite des actuellen Factors. Wenn man nur beachtet, wie schliesslich alles darauf hinausläuft zu zeigen, dass Christus nicht nur das Urbild der vollkommenen Frömmigkeit ist, sondern gerade als solches in dem von ihm ausgegangenen christlichen Gesamtleben allen Christen seine unsündliche Vollkommenheit und seine ungetrübte Seligkeit mittheilt, so kann es schliesslich gar nicht mehr zweifelhaft sein, dass die anfängliche lediglich abstracte Schätzung des potenziellen Factors auch für Schleiermacher selbst kein endgültiges Urtheil bedeutet, sondern dass er vielmehr ganz eigentlich das Schwergewicht in das zur höchsten Frömmigkeit führende Gesamtleben gelegt hat, in dessen Zusammenhange aber die Person und das Werk Christi der in letzter Instanz actuelle und wirksame Factor ist.

Zum Schluss lässt sich die Frage nicht umgehen, inwieweit der Schleiermacherschen Theorie von der Frömmigkeit, zu deren wirklichem Verständnis die vorigen Seiten ein Beitrag sein sollen, auch heute noch Bedeutung für die theologische Arbeit zuerkannnt werden muss. Auf einen Punkt ist schon im Eingang hingewiesen worden. Aber diese wichtigste Seite der Sache lässt sich in Kürze nicht erledigen. Es genügt darauf hinzuweisen, dass das Problem, das Schleiermacher gestellt hat, allein schon dadurch seine Berechtigung und Nothwendigkeit erwiesen hat, dass es noch immer die Geister beschäftigt, ja dass ihm in den letzten Jahrzehnten viel mehr Beachtung und Verständnis zu Theil geworden ist,

als in dem halben Jahrhundert seit der ersten Auflage der Glaubenslehre, in welchem die grosse Menge der Dogmatiker durch Hegels Philosophie viel zu sehr verbildet war, um Schleiermachers Leistung in ihrem wahren Werthe gebührend würdigen zu können.

Andererseits allerdings lehrt gerade die Vergleichung Schleiermachers mit seinem Antipoden Hegel, dass beide sich in ihrer dialektischen Methode nahe berühren. Sie arbeiten beide in der zu ihrer Zeit üblichen Art mit Abstractionen und mit möglichst reinen formalen Begriffen, wie Einheit, Gegensätzlichkeit und dgl., und übersehen es, dass den auf solchen Grundlagen beruhenden Constructionen für die richtige Deutung der wirklichen Dinge irgendwelche Beweiskraft niemals zukommen kann. Wenn also Schleiermacher das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl allein schon deshalb für die höchste Form des menschlichen Selbstbewusstseins gehalten wissen will, weil in ihm angeblich aller Gegensatz verschwinde (s. o. S. 149), so werden solche Argumentationen heutzutage schwerlich jemandem, der in diesen Dingen arbeitet, überzeugend sein. Dieselben Einwendungen treffen auch die principiellen Bestimmungen, die über das Verhältnis des Gefühls zu dem Denken und Wollen getroffen sind (s. o. S. 138 f.), und die in der That auch für Schleiermacher selbst nur theoretischen Werth hatten, da er nachträglich doch nicht umhin kann, sie in seiner andersartigen Auffassung des wirklichen Seelenlebens immer wieder irgendwie zurückzunehmen oder zu modificiren. Alle solche rein begriffliche Constructionen, durch welche Schleiermachers eigentliche Einsicht in die wirklichen Verhältnisse des Lebens überwuchert ist, gehören zu den vergänglichen äusseren Formen seiner Denk- und Darstellungsweise. Man muss sie mit in Kauf nehmen, wenn man in das Verständnis Schleiermachers eindringen will, man muss aber zugleich von ihnen abstrahiren lernen, wenn man einen richtigen Eindruck davon gewinnen will, durch welche Erkenntnisse Schleiermacher thatsächlich die Einsicht in das Wesen der Religion nicht nur gefördert, sondern auf eine ganz neue Grundlage gestellt hat.

Ich komme aber nicht mehr wieder auf alles einzelne zurück, da ich im Unterschiede von Strauss und anderen, die sich ausführlich mit Schleiermacher auseinandergesetzt haben, weniger Gewicht auf die Kritik, als auf das Verständnis des grossen Theologen lege. Gerade aus diesem Grunde aber sehe ich mich veranlasst, noch auf eine besonders wichtige Anschauung Schleiermachers näher einzugehen. Es ist das die Ansicht, dass die Religion wesentlich auf ein Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit zurückgeführt werden müsse. Dabei kommt es mir natürlich nicht darauf an, die theoretische Construction dieses Begriffes als solche zu halten oder zu vertheidigen. Auch die Frage, die man gelegentlich aufgeworfen hat, kann ich nicht als die wichtigste anerkennen, ob wirklich der Thatbestand einer Abhängigkeit von Gott ursprünglich nur im Gefühl und nicht vielmehr zugleich auch immer im objectiven Denken wahrgenommen werde. Denn im Verhältnis zu Schleiermachers Darlegungen selbst beruht schon die Stellung dieser Frage lediglich auf einem Misverständnis.

Wenn nämlich Schleiermacher in der Regel die Anerkennung jenes Abhängigkeitsverhältnisses in das Gefühl und nicht auch in das Denken gesetzt hat, so soll dies, wie bereits bewiesen ist (s. o. S. 150ff.), nur ein principielles und rein theoretisches Urtheil, aber durchaus nicht etwa eine genetische Beschreibung des empirischen Vorgangs sein, wie ein Mensch zum ersten Male und überhaupt dazu kommt, sich von Gott abhängig zu fühlen. Vielmehr wird ja gerade hierfür vorausgesetzt, dass das Subject zuvor aus der verworrenen ersten Periode seines geistigen Lebens in dessen durch den Gegensatz von Anschauung und Gefühl beherrschte und »das Gesamtgebiet der Erfahrung im weitesten Sinne des Wortes« ausmachende zweite Stufe allmählich eingetreten sein soll (§ 5, 1). Dann ist aber zugleich anzunehmen, dass das Subject, eben aus der ihm immer schon reichlich zu Theil gewordenen Erfahrung von getheiltem Abhängigkeitsgefühl gegenüber der Welt, auch bereits einen Begriff von Abhängigkeit überhaupt und von solchen Dingen gewonnen hat, von denen man sich überwiegend abhängig fühlt. Und

dieser Erwerb verschwindet doch nicht wieder, wenn jemand dann auch dazu durchdringt, sich schlechthin abhängig zu fühlen. Ja um der Klarheit dieses Gefühles willen soll das fromme Subject als solches geradezu genöthigt sein, die Gottesvorstellung zu bilden, die als Vorstellung eben doch auch ein gegenständliches Bewusstseinselement ist und nur den Menschen nicht äusserlich gegeben sein soll (s. o. S. 146ff.). Wir sehen also, dass jene Frage, ob man Abhängigkeit als solche nur fühlen könne oder nothwendig auch denken müsse, im Sinne Schleiermachers durchaus gegenstandslos ist. Dieser ist nicht so urtheilslos gewesen — wie manche seiner Kritiker gemeint haben — zu leugnen, dass im wirklichen Leben bestimmte Gefühle immer auch in irgendwelchem Grade von dazu gehörigen Vorstellungen begleitet sind. Denn das hat er vielmehr wiederholt ausdrücklich behauptet (s. o. S. 139ff. 146ff.).

Die wichtigste kritische Frage aber ist die, ob Schleiermacher denn Recht gehabt hat, das in der Frömmigkeit enthaltene Gefühl der Abhängigkeit als ein »schlechthiniges« zu charakterisiren. Diese Auffassung wird zwar auch von Schweizer[1]) vertreten und mit guten Gründen vertheidigt. Andere aber, z. B. Lipsius[2]) bestreiten Schleiermachers Ansicht, ja Lipsius will das Bewusstsein der Abhängigkeit von Gott nur soweit als religiös anerkennen, »als darin das Bewusstsein unsrer freien persönlichen Selbstbestimmung auf Gott zugleich mitgesetzt ist«. Fragen wir indessen, welche Äusserungen des frommen Gefühls oder der frommen Stimmung Schleiermacher gerade vorzugsweise als religiöse Zustände erachtet hat, so kann man schon aus seinen Reden über die Religion ersehen, dass er immer wieder die Demuth und daneben die Ehrfurcht, die Dankbarkeit und ähnliche Verhaltungsweisen des frommen Subjects nennt. Analysirt man nun diese concreten Erweisungen der Frömmigkeit, so wird man allerdings als das ihnen allen gemeinsame Merkmal nur ein Gefühl

1) A. Schweizer, Christliche Glaubenslehre. Bd. 1. § 29.
2) R. A. Lipsius, Dogmatik. 2. Aufl. 1879. § 25.

des Abhängigseins von Gott entdecken. Ja man wird finden, dass, je vollkommener die Demuth, die Ehrfurcht, der Dank gegen Gott in einem Menschen lebendig ist, um so mehr auch das in ihnen enthaltene Gefühl der Abhängigkeit sich dem Ideal eines schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls nähern wird. In demselben Masse wird aber das von Lipsius für normal angesehene Bewusstsein von Freiheit gegenüber Gott dahinschwinden. Ja es wird vom höchsten religiösen Standpunkt aus nur als ein irreligiöses Element und als ein Factor beurtheilt werden müssen, durch welchen gerade die noch vorhandene Unvollkommenheit der Frömmigkeit bedingt ist.

Wie mit dem zuerst wieder von Luther consequent zu Ende gedachten Gedanken der göttlichen Gnade auf Seiten des Menschen alles Vertrauen auf die Werke der eignen natürlichen Freiheit einfach unverträglich ist, so ist Freiheit gegen Gott überhaupt gar kein religiöser Begriff. Nur auf niederen Religionsstufen oder in einem noch unvollkommenen Zustande von Frömmigkeit kann Gott als Correlat der menschlichen Freiheit in Betracht kommen. Im richtig verstandenen Christenthum ist aber dem gnädigen und allmächtigen Gott gegenüber nur das Gefühl der Abhängigkeit möglich. Dieses schliesst es indessen nicht aus, sondern vielmehr gerade ein, dass der Christ, dessen ganzes Leben durch das Bewusstsein der Abhängigkeit von Gott oder der Gotteskindschaft getragen ist, der Welt gegenüber sich frei fühlt und frei ist, ja dass er, je mehr er sich von Gott abhängig fühlen lernt, auch um so freier der Welt gegenüber wird. Also wenn Schleiermacher das Wesen der Frömmigkeit in einem Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit von Gott erkennt, so nimmt er darin nur den Standpunkt des Ideals der christlichen Frömmigkeit ein. Das ist der hohe Werth, der seiner Theorie von der Frömmigkeit nach ihrer materialen Seite hin zukommt. Durch alles Compromittiren mit dem Gedanken eines Freiheitsgefühls gegen Gott wird aber die Ansicht Schleiermachers nur verschlimmbessert. Dieser ist eben doch mehr in die Tiefe des Problems der Religion gedrungen, als Lipsius,

der in seiner Theorie vielmehr blos Punkte fixirt hat, die sich auf der Oberfläche der zu untersuchenden Erscheinung zeigen. Welche Bedeutung endlich der durchaus religiös begründete Gedanke der Abhängigkeit von Gott für Schleiermachers ganzes theologisches System hat, das habe ich anderwärts [1], in kurzen Umrissen wenigstens, auszuführen versucht.

---

1) Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1895. S. 497—502.

Beiträge zur Paulinischen Rhetorik.

Von **Johannes Weiss** in Marburg.

Dass Paulus in seinen Briefen, welche anerkanntermassen dictiert und zur öffentlichen Vorlesung bestimmt sind, hervorragende rednerische Eigenschaften an den Tag legt, ist nichts Neues. Die Frage ist nur, wie dies rhetorische Element erklärt und gewertet werden soll. Auf der einen Seite spricht man von einer völlig ungesuchten Rhetorik des Herzens, die eben nur aus seinem starken Empfinden zu erklären und ohne alle kunstmässige Art sei, auf der andern Seite dagegen wird behauptet und zu beweisen gesucht, dass Paulus von der rhetorischen Bildung seiner Zeit, die ihm etwa in Tarsus entgegengetreten sei, seinen Anteil erhalten habe. Dass diese Frage noch nicht endgiltig beantwortet ist, liegt daran, dass sie bisher stets im Allgemeinen erörtert wurde, wobei Stimmungen, zufällige Eindrücke, auch wohl Vorurteile eine Rolle zu spielen pflegen. Eine zusammenhängende Untersuchung des Einzelnen, eine wirklich durchgeführte Vergleichung mit den rhetorischen Mustern aber fehlt bisher — trotz Wilkes neutestamentlicher Rhetorik (1843), trotz den Arbeiten von Heinrici und den Andeutungen von Blass in seiner neutest. Grammatik. Darum gilt es für den, der die hellenistische Litteratur nicht in dem nötigen Masse beherrscht, das allgemeine Urteil in suspenso zu lassen. Dagegen wird es vielleicht nicht unnütz sein, einiges Material zur Beantwortung dieser Fragen in der Zukunft herbeizuschaffen. Ich beschränke mich auf Mitteilung einiger

Einzelbeobachtungen, die weiter kein Verdienst für sich beanspruchen, da Jeder sie machen kann. Ich möchte nur an die theologischen Genossen die Bitte richten, ein wenig mehr als bisher geschehen, die Form der Paulinischen Briefe zu beachten, die wie bei Allem, was organisch gewachsen ist, keine Nebensache, sondern eine grosse und wichtige Hauptsache ist. Wie wichtig wäre z. B. eine Untersuchung der Gesammtanlage der Paulinischen Briefe im Vergleich mit den vorhandenen rhetorischen Formen, — wichtig nicht nur für das unmittelbare Verständnis, sondern auch für die kritischen Fragen. Leider kann ich mich hier auf diese Sache nicht einlassen. Für mich handelt es sich nur um die Darstellung im Einzelnen [1]. Aber auch dabei darf die Form nicht vernachlässigt werden. Vor Allem kommt es darauf an, in jedem Augenblick den zu erklärenden Text als einen gesprochenen und für das Ohr bestimmten anzusehen, also mit dem Ohre zu lesen. Hat die Exegese hier bisher genug gethan? Wenigstens gefragt muss doch werden, ob nicht das Bedürfnis des Klanges, der Reiz des Tonfalls sehr häufig für die Wahl der Worte und ihre Anordnung stärker ins Gewicht gefallen ist, als Rücksichten der Lehre. Für die »biblische Theologie« kommt es in vielen Fällen nicht auf eine gleichmässige paragraphenartige Behandlung jeder einzelnen Stelle an, sondern mehr auf eine feine Abschätzung des Wertes und der Tragweite eines Gedankens für Paulus. Dazu muss unterschieden werden zwischen gelegentlicher rhetorischer Pointe und feststehenden, ausgeprägten Lehrgedanken. Die Echtheitsfragen sind oft allzusehr nur nach biblisch-theologischen und sprachlichen d. h. wörterstatistischen Gesichtspunkten entschieden worden und nicht genug hat man gefragt, ob in den kritisch zweifelhaften Stücken Paulus redet, dessen Diction, dessen Tonfall und Rhythmus wir doch eigentlich ganz genau kennen sollten. Kurz — ich kann nicht finden, dass die folgenden kleinen Beobachtungen für die

---

1) Man erwarte auch nicht eine Zusammenstellung der bei Paulus vorhandenen Tropen und Figuren, die jeder leicht finden kann und die von Wilke bereits gesammelt sind.

Theologie so ganz unwesentlich wären. Freilich sind sie sehr fragmentarisch. Sie wollen auch nur als Anregung dienen.

Im Wesentlichen drehen sich die folgenden Erörterungen um die Satzfügung in den Paulinischen Briefen. Es ist anerkannt, dass Paulus nicht periodisch schreibt. Man braucht nur den Hebräerbrief zu vergleichen, den auch Blass zur eigentlichen Kunstprosa rechnet, und man wird den Unterschied merken. Das Grundelement der Rede des Apostels ist der einzelne kurze Satz, der nur selten mit anderen zu einer grösseren, wirklichen Periode verbunden wird. Die Regel ist entweder das asyndetische Nebeneinander, das namentlich in der lebhaften Rede sehr häufig ist oder die lockere Anreihung durch Copula, antithetische oder vergleichende Partikeln, Appositionen, oft mit Participiis conjunctis, sehr selten mit absoluten Genitiven. Zur anreihenden, nicht periodisierten Rede gehören auch die Sätze mit *ὅτι*, *ἵνα*, *ὅπως*, *ὥστε* etc., wenn, was fast immer der Fall ist, der Hauptsatz sie nicht periodisierend umklammert und so zu einem runden Schluss führt. Auch die längeren Satzgefüge bestehen nur aus locker aneinander geknüpften Sätzen, die beliebig vermehrt werden könnten. Aber was dem Paulus so an Kunstprosa fehlt, ersetzt er, wenigstens in den sorgfältiger geschriebenen Briefen, durch eine gewisse rhetorische Bewegung, die entschieden packend und häufig durch Symmetrie, Rhythmus, Schwung und Vollklang nicht unkünstlerisch wirkt. Es ist dies die rednerische Art der kynisch-stoischen Diatribe, wie sie Wendland geschildert hat (Beiträge zur Geschichte der griech. Philosophie und Religion Berlin 1895, S. 3f.): »ein äusserst lebendiger, oft durch Anrede der Hörer oder durch Einführung fingierter Gegner oder Personificationen dialogisch gestalteter Vortrag, eine vorwiegend polemische Tendenz, ein überreicher Schmuck von Versen der Lieblingsdichter, ein ebenso reichlicher Gebrauch von Apophthegmen und Anekdoten, eine Vorliebe für witzige Pointen und Antithesen, für stets treffende, nicht immer gewählte Vergleiche, kurz ein Vortrag, in allem berechnet die Menge zu packen und zu fesseln, ein Stil der durch Satzlösung und Bevorzugung der Parataxe scheinbar auf alle Mittel kunstvoller

Rede verzichtet und der doch hierin wie im Gebrauche vulgärer Ausdrücke unter scheinbarer Kunstlosigkeit das höchste Raffinement und rhetorische Berechnung birgt — das ungefähr sind die Kennzeichen der bionischen Diatribe, wie wir sie aus Teles und anderen Benutzern und Nachahmern des Bion erschliessen können, wie wir sie namentlich in einigen Nachbildungen horazischer Satiren und in manchen Partieen der von Arrian mit so treuem Gedächtnis bewahrten Diatriben seines Meisters (Epiktet) wiederfinden«. Fast jedes Wort dieser Charakteristik hat seine Parallelen bei Paulus, wenn wir auch das Wort »Raffinement« als übertreibend für ihn ablehnen müssen. Indessen wäre es einseitig, ihn nur an diesen Analogieen zu messen. Denn unzweifelhaft hat Paulus vom A.T. her und aus seiner jüdischen Vergangenheit Einflüsse erfahren, die jenen Vorbildern, wenn man so sagen darf, die Wage hielten. Ich werde dies an einem Beispiel zeigen.

Ein ausserordentlich wesentliches Element der Paulinischen Redeweise ist der Parallelismus des Ausdruckes und der Glieder. Ganz zweifellos ist hier der hebräische parallelismus membrorum vorbildlich oder wirksam gewesen. Das ist nicht auffallend, obwohl Paulus Prosa, rednerische Prosa schreibt. Man denke daran, dass ein dem Apostel wohlbekanntes und für ihn bedeutsames Buch, die Sapientia Salomonis, zum grossen Teil in dieser Form geschrieben ist [1]). Mit ihr muss die Paulinische Prosa, die sehr häufig an die alttestamentliche Spruchweisheit erinnert, in gewissen Teilen verglichen werden. Keineswegs überall ist dieser Parallelismus bei dem Apostel Zeichen gehobener Rede, er findet sich auch in ganz nüchternen und geschäftlichen Schriftstücken. Daneben aber hat er ihn in einzelnen Teilen seiner Briefe mit grosser

1) Freilich ist es irreführend, wenn in der LXX-Ausgabe von Swete das ganze Buch von Anfang bis zu Ende stichisch gedruckt ist. Denn es giebt Partieen in ihm, welche den Parallelismus nicht haben (S. Grimm, Handbuch z. d. Apokr. II6 S. 5. 14) und es wäre gerade eine Aufgabe des Herausgebers gewesen, durch den Druck zu zeigen, dass und wie weit hier sozusagen »Prosa« mit rhythmisch-poetischer Rede abwechselt.

Kunst und mit Schwung und Anmut verwertet. Oft zwar wird man nicht mehr von hebräischem Parallelismus reden dürfen, da griechische rhetorische Muster näher liegen. Auch auf diesem Gebiet ist der Parallelismus in verschiedenen Formen ein beliebtes Ausdrucksmittel. Wir werden zeigen, dass für diese Formen bei Paulus viele Beispiele vorhanden sind und es ist charakteristisch für den, der weder Jude noch Grieche sein wollte, aber beides war dass sich sehr häufig nicht sagen lassen wird, ob hier die jüdische oder die griechische Form vorliegt.

Ich bringe einige Beispiele für hebraisierenden parallelen Doppelausdruck, der noch nicht gradezu par. membr. ist: *τοῦ ζωοποιοῦντος τοὺς νεκροὺς καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα* Röm 4 17. *ἡ μὲν εὐδοκία τῆς ἐμῆς καρδίας καὶ ἡ δέησις πρὸς τὸν θεόν* Röm 10 1 vgl. 9 2. *ὑπωπιάζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ* I Kor 9 27. *ὁ πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν καὶ θεὸς πάσης παρακλήσεως* II Kor 1 3. *ὁ βεβαιῶν ἡμᾶς σὺν ὑμῖν εἰς Χριστὸν καὶ χρίσας ἡμᾶς θεός, ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος . . .* II Kor 1 21f. *μὴ περιπατοῦντες ἐν πανουργίᾳ μηδὲ δολοῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* 4 2. *οὐδὲ παρέλαβον . οὔτε ἐδιδάχθην* Gal 1 13. *ἐδίωκον . . καὶ ἐπόρθουν αὐτήν* 1 13. *ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρὸς καὶ καλέσας* 1 15. *ὁ ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ πνεῦμα καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν* 3 5. — Natürlich lassen sich die Beispiele ins Massenhafte vermehren. Ich füge noch hinzu Eph 2 12 *ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας, ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ* 2 19. 4 21.

Eine wichtige Rolle spielt der synonyme Parallelismus der Glieder:

Röm 1 21 *ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν*
καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία.

7 7 *ἀλλὰ τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου*
τήν τε γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν· οὐκ ἐπιθυμήσεις.

9 2 *ὅτι λύπη μοί ἐστιν μεγάλη*
καὶ ἀδιάλειπτος ὀδύνη τῇ καρδίᾳ μου.

I Kor 4 5 ὃς καὶ φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους
καὶ φανερώσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν.
15 50 σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύναται
οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ.

Wenn an dieser Stelle der Parallelismus noch ganz Ton und Stimmung der altt. Spruchweisheit trägt, so kehren dieselben Parallelismen unmittelbar darauf in andrer Tonart wieder. Mit I Kor 15 51 beginnt ein pneumatisch-prophetisches Stück: ἰδοῦ μυστήριον ὑμῖν λέγω und die nun folgende Beschreibung des Endes hat einen volleren Klang, wobei die folgenden Parallelismen stark rhetorische Wucht gewinnen:

δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν
καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν.
ὅταν δὲ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσηται ἀφθαρσίαν
καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσηται ἀθανασίαν τότε . . .[1])

Auf zwei Distichen verteilt ist der synonyme Parallelismus
Gal 1 11 γνωρίζω δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ
ὅτι οὐκ ἔστιν κατὰ ἄνθρωπον·
12 οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτὸ οὔτε ἐδιδάχθην
ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.
Ganz ähnlich Gal 1 13. 14.

Besonders erwähne ich, als exegetisch nicht unwichtig, die synonymen Parallelismen mit doppeltem ἵνα:
Röm 7 13 ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία
ἵνα φανῇ ἁμαρτία διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον
ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς.

---

1) Muss man wirklich heute noch umständlich beweisen, dass die dogmatische Glosse 56 τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία, ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος eben Glosse ist? Schon aus rhetorischen Gründen muss sie gestrichen werden.

Gal 3 14 ἵνα εἰς τὰ ἔθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραὰμ γένηται ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ
ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως.

II Kor 11 12 ἵνα ἐκκόψω τὴν ἀφορμὴν τῶν θελόντων ἀφορμήν
ἵνα ἐν ᾧ καυχῶνται εὑρεθῶσιν καθὼς καὶ ἡμεῖς.

Phil 1 9f. a ἵνα ἡ ἀγάπη ὑμῶν ἔτι μᾶλλον καὶ μᾶλλον περισσεύῃ
b ἐν ἐπιγνώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει
c εἴς το δοκιμάζειν ὑμᾶς τὰ διαφέροντα
a ἵνα ἦτε εἰλικρινεῖς καὶ ἀπρόσκοποι εἰς ἡμέραν Χριστοῦ
b πεπληρωμένοι καρπὸν δικαιοσύνης τὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ
c (τὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ) εἰς δόξαν καὶ ἔπαινον θεοῦ.

Vgl. auch I Kor 9 13 οὐκ οἴδατε ὅτι οἱ τὰ ἱερὰ ἐργαζόμενοι τὰ ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἐσθίουσιν;
οἱ τῷ θυσιαστηρίῳ παρεδρεύοντες τῷ θυσιαστηρίῳ συμμερίζονται;

II Thess 3 1f. Röm 15 31. 16 2.

Ich verzichte darauf, mehr Beispiele für den synonymen Parallelismus anzuführen. Natürlich kann man hierher auch rechnen die Fälle von Parallelismus, wo im zweiten Gliede ein weiteres ähnliches Stück hinzugefügt wird, z. B. I Kor 12 15. 16.

ἐὰν εἴπῃ ὁ πούς· ὅτι οὐκ εἰμὶ χείρ, οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ σώματος —
οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ σώματος.
καὶ ἐὰν εἴπῃ τὸ οὖς· ὅτι οὐκ εἰμὶ ὀφθαλμός, οὐκ εἰμὶ ἐκ τοῦ σώματος —
οὐ παρὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ σώματος.

Das ist nun schon ein leiser Uebergang zum synthetischen Parallelismus, wobei ein Gedanke in paralleler Gliederung in zwei Teile zerlegt wird. Hierfür giebt es einige nicht unwichtige Beispiele:

Röm 4 25 ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν
καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν.

Hier wird die Exegese und biblische Theologie nie zur Ruhe kommen, ehe man nicht eingesehen hat, dass die Verteilung von Tod und Auferstehung auf Sündentilgung und Rechtfertigung keinen theologischen, sondern nur rhetorischen Grund hat. Der Gedanke *ὃς παρεδόθη καὶ ἠγέρθη διὰ τὰ παραπτώματα καὶ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν* ist hier um des vollen rhetorischen Abschlusses der Erörterung willen in zwei Parallelglieder zerlegt. Derselbe Fall liegt vor Röm 10 9f.:

ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν
καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, — σωθήσῃ.
καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην
στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν.

Es wäre lächerlich anzunehmen, der Apostel habe vom Glauben und Bekennen je eine andre Wirkung abgeleitet. Bem. übrigens die chiastische Stellung der Glieder.

Ein ähnlicher Fall, wenn auch nicht directer parall. synthet., scheint mir vorzuliegen Röm 3 30: *εἴπερ εἷς ὁ θεὸς ὃς δικαιώσει περιτομὴν ἐκ πίστεως καὶ ἀκροβυστίαν διὰ τῆς πίστεως*. Der Gedanke, dass Gott alle Menschen gerechtspricht, wird hier, der Einteilung in Juden und Heiden v. 29 entsprechend, in zwei Teile zerlegt, wobei dann mit der Präposition gespielt wird. Es wäre durchaus verkehrt, hinter diesem Wechsel irgend welche theologischen Finessen zu vermuten. Dasselbe Präpositionen-Spiel in Verbindung mit einem ein Ganzes in Teile entfaltenden Parallelismus haben wir I Kor 12 4—11:

1a *διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσίν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα.*
b *καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσίν, καὶ ὁ αὐτὸς κύριος.*
c *καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσίν, ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.*

2 *ἑκάστῳ δὲ δίδοται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ σύμφερον.*

3a *ᾧ μὲν γὰρ διὰ τοῦ πνεύματος δίδοται λόγος σοφίας*
b *ἄλλῳ δὲ λόγος γνώσεως κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα*
c *ἑτέρῳ πίστις ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι*
d *ἄλλῳ δὲ χαρίσματα ἰαμάτων ἐν τῷ ἑνὶ πνεύματι*

e *ἄλλῳ δὲ ἐνεργήματα δυνάμεων*
f *ἄλλῳ δὲ προφητεία, ἄλλῳ δὲ διάκρισις πνευμάτων*
g *ἑτέρῳ γένη γλωσσῶν, ἄλλῳ δὲ ἑρμηνεία γλωσσῶν.*
4a *πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα,*
b *διαιροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ καθὼς βούλεται.*

Auch hier wäre es unmethodisch, wenn man bei dem zwanglosen Wechsel der Präpositionen in 3a—d nach sachlichen, gar nach theologischen Motiven suchen wollte. Es liegt freie Abwechselung nach rhetorischem Klangbedürfnis vor [1]. Ebenso wechselt in 1 a b c *τὸ πνεῦμα, ὁ κύριος, ὁ θεός.* Allerdings ist hier der Wechsel besonders fein motiviert: es correspondieren die Correlata *χαρίσματα-πνεῦμα, διακονίαι-κύριος, ἐνεργήματα-θεός.* Beachte, wie in 4ab der Gedanke refrainartig zu 1abc zurückkehrt und zugleich auch mit 2 correspondiert (*ἑκάστῳ*).

Vielleicht ist als synthetischer Parallelismus auch zu beurteilen I Kor 10 15ff.

τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χρ.;
τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν;

In dieser Anwendung der Abendmahlsworte würde es nicht der Intention des Apostels entsprechen, wenn man die Elemente wirklich ernsthaft auf Blut und Leib verteilen und sagen wollte, durch den Weingenuss werde man der Segnungen

1) Ueberhaupt ist es ein beliebtes und häufig recht kräftig wirkendes rhetorisches Mittel des Paulus, mit Präpositionswechsel zu spielen: Gal 1 1 *οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου,* 1 11f. *οὐ κατὰ ἄνθρωπον — οὐδὲ παρὰ ἀνθρώπου.* II Kor 8 3 *κατὰ δύναμιν καὶ παρὰ δύναμιν,* 10 3 *ἐν σαρκὶ — οὐ κατὰ σάρκα.* Vgl. auch Phil 1 29 *οὐ μόνον τὸ εἰς αὐτὸν πιστεύειν ἀλλὰ καὶ τὸ ὑπὲρ αὐτοῦ πάσχειν.* So auch in Compositis: II Kor 10 12 *ἐγκρῖναι, συγκρῖναι;* Röm 14 22f. *ὁ μὴ κρίνων ἑαυτόν, ὁ δὲ διακρινόμενος — κατακέκριται.* Röm 12 3 *μὴ ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν.* II Kor 1 13f. *ἀναγινώσκετε ἢ καὶ ἐπιγινώσκετε· — ἐπιγνώσεσθε — ἐπέγνωτε.* Vgl. auch *μενῶ καὶ παραμενῶ* Phil 1 25 *χαίρω καὶ συγχαίρω* 2 17f. Ueber Klangfiguren s. Blass S. 292f.

des Heilstodes, durch den des Brotes der Gliedschaft am Leibe des Erhöhten teilhaftig. Vielmehr scheint doch der Genuss des Mahles die Gemeinschaft mit der ganzen heilschaffenden Persönlichkeit zu bewirken. So wäre auch hier ein einheitlicher Gedanke im synthet. Parallelismus auseinander gelegt, was die Exegese zu berücksichtigen hätte. Vielleicht ist dieser Gesichtspunkt für die ganze Abendmahlsfrage von entscheidender Wichtigkeit.

Eine andere nicht seltene Form des Parallelismus bei Paulus ist der, bei dem der Gedanke kettenartig fortschreitet:

Röm 4_{15} ὁ γὰρ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται·
οὗ δὲ οὐκ ἔστιν νόμος, οὐδὲ παράβασις.

5_{20}f. νόμος δὲ παρεισῆλθεν, ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα.
οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις.

13_{1}ff. πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω· (Thema)
a οὐ γὰρ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ ὑπὸ θεοῦ
b αἱ δὲ οὖσαι ὑπὸ θεοῦ τεταγμέναι εἰσίν.
a ὥστε ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ
b τῇ τοῦ θεοῦ διαταγῇ ἀνθέστηκεν
b οἱ δὲ ἀνθεστηκότες ἑαυτοῖς κρίμα λήμψονται.

I Kor 6_{2-4}. 1a ἢ οὐκ οἴδατε, ὅτι οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινοῦσιν;
b καὶ εἰ ἐν ὑμῖν κρίνεται ὁ κόσμος, ἀνάξιοί ἐστε κριτηρίων ἐλαχίστων;
2a οὐκ οἴδατε, ὅτι ἀγγέλους κρινοῦμεν, μήτιγε βιωτικά;
b βιωτικὰ μὲν οὖν κριτήρια ἐὰν ἔχητε, τοὺς ἐξουθενημένους ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, τούτους καθίζετε;

Sehr effectvoll ist folgender Parallelismus, der eine eindringlich verstärkende Absicht hat:

I Kor 8_{11} ἀπόλλυται γὰρ ὁ ἀσθενῶν ἐν τῇ σῇ γνώσει,
ὁ ἀδελφὸς δι’ ὃν Χριστὸς ἀπέθανεν.

Unendlich viel häufiger ist bei Paulus der antithetische

Parallelismus. Es ist unmöglich, ein auch nur annähernd erschöpfendes Bild von dieser Fülle zu geben; ich begnüge mich mit einigen Beispielen:

I Kor 12 26 εἴτε πάσχει ἓν μέλος, συμπάσχει πάντα τὰ μέλη
εἴτε δοξάζεται μέλος, συγχαίρει πάντα τὰ μέλη.
Man beachte, wie hier die Symmetrie der Zeilen dadurch bewirkt wird, dass in der zweiten wegen des 4-silbigen δοξάζεται das überzählige ἓν wegfällt.

12 3 οὐδεὶς ἐν πνεύματι θεοῦ λαλῶν λέγει· ἀνάθεμα Ἰησοῦς
καὶ οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν· κύριος Ἰησοῦς, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ.

II Kor 9 6 ὁ σπείρων φειδομένως — φειδομένως καὶ θερίσει
καὶ ὁ σπείρων ἐπ' εὐλογίαις — ἐπ' εὐλογίαις καὶ θερίσει. } Antanaklasis.

Gal 6 7. 8 μὴ πλανᾶσθε, θεὸς οὐ μυκτηρίζεται (Apostrophe)
ὃ γὰρ ἐὰν σπείρῃ ἄνθρωπος, τοῦτο καὶ θερίσει (Thema)
a ὅτι ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα ἑαυτοῦ ἐκ τῆς σαρκὸς θερίσει φθοράν
b ὁ δὲ σπείρων εἰς τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ πνεύματος θερίσει ζωὴν αἰώνιον.

Hieran schliesse ich einige Bemerkungen über die Antithese bei Paulus überhaupt.

Seine Liebhaberei für sie in jeder Form ist für ihn charakteristisch. Sie wurzelt ebenso in der Art seines Denkens, wie in seinem Empfinden. Seine Dialektik zeigt geradezu einen antithetischen Rhythmus. Es ist ihm Bedürfnis und er kann dem Reiz sehr häufig nicht widerstehen, zu einem Gedanken sofort die Antithese hinzuzufügen, auch wenn er weiterhin von ihr keinen Gebrauch macht z. B. Gal 4 9 γνόντες τὸν θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ, ähnlich Röm 8 34 Χριστὸς ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ ἐγερθείς etc. vgl. die Parenthese Röm 1 13, die den Parallelismus hemmt, ebenso die Störung der Symmetrie durch die hinzugefügte Antithese πιστεύοντι δὲ ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ Röm 4 5. Röm 2 8

ἀπειθοῦσιν τῇ ἀληθείᾳ πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ. Garnicht durch den Zusammenhang geboten ist Röm 2 29 der Zusatz οὐ γράμματι zu περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι. Vgl. auch II Kor 3 3. Mitunter lässt er sich auch durch diese Neigung zur Antithese auf einen Gedankengang locken, der nicht in seinem Plan liegt. Ein hervorragendes Beispiel hierfür ist Röm 3 4—8, das wir später besprechen werden.

Aber die Antithese ist bei ihm nicht nur dialektische Manier, sie ist vielmehr ein Grundelement seines religiösen und theologischen Denkens. Das hängt mit seiner Lebensgeschichte, seiner religiösen Entwicklung zusammen. Man braucht nur Phil 3 zu lesen, um zu begreifen, dass es für ihn nicht nur in dem Augenblicke seiner Bekehrung »Entweder-Oder« hiess. Der scharfe unüberbrückbare Gegensatz zwischen der Wertbeurteilung der Dinge jetzt und früher geht durch alles Denken und Empfinden hindurch, seine ganze Weltanschauung beruht auf Gegensätzen: Hier Werke, hie Gnade; hier Gesetz, hie Christus; hier Welt und Mensch, hie Gott — das sind die Schlagworte, die immer wiederkehren. Zwischen ihnen giebt es keine Vermittlung: εἰ γὰρ διὰ νόμου δικαιοσύνη, ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν Gal 2 21; ἁμαρτία ὑμῶν οὐ κυριεύσει· οὐ γὰρ ἐστε ὑπὸ νόμον ἀλλὰ ὑπὸ χάριν Röm 6 14; ἡ γὰρ σοφία τοῦ κόσμου τούτου μωρία παρὰ τῷ θεῷ ἐστίν I Kor 3 19; ἀνθρώπους πείθω ἢ τὸν θεόν; Gal 1 10. Ich brauche jetzt nur auf Holtzmanns bibl. Theol. zu verweisen und die II S. 19. 56 mitgeteilten Antithesentafeln. Kein Wunder, dass Paulus diese Gegensätze auch rhetorisch verwertet. Ich erinnere an den durchgeführten Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα Röm 8 4ff., an I Kor 15 42 σπείρεται ἐν φθορᾷ ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ | σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ | σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ, ἐγείρεται ἐν δυνάμει | σπείρεται σῶμα ψυχικόν ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν und den höchst charakteristischen Satz εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν. Wenn die eine Seite eines Gegensatzes vorhanden ist, so muss auch die andre sein. Andere Beispiele sind leicht zu finden. Aber noch etwas anders ist es, was dem Apostel die Antithese nahe legt. Es ist die Paradoxie seines Glaubens, aus der heraus er die Welt

und seine Stellung in ihr gerade entgegengesetzt beurteilt, als es die natürliche Weise ist. Und die ergreifendste Anwendung der Antithese entspringt dieser Eigenart seines religiösen Empfindens. II Kor 4 7—11. 16—18 enthält fast in jeder Zeile eine tiefsinnige Antithese:

ἔχομεν δὲ τὸν θησαυρὸν τοῦτον ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν
ἵνα ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως ᾖ τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν
ἐν παντὶ | θλιβόμενοι ἀλλ' οὐ στενοχωρούμενοι,
ἀπορούμενοι ἀλλ' οὐκ ἐξαπορούμενοι,
διωκόμενοι ἀλλ' οὐκ ἐγκαταλειπόμενοι,
καταβαλλόμενοι ἀλλ' οὐκ ἀπολλύμενοι,
πάντοτε τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες
ἵνα καὶ ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐν τοῖς σώμασιν ἡμῶν φανερωθῇ.
ἀεὶ γὰρ ἡμεῖς οἱ ζῶντες εἰς θάνατον παραδιδόμεθα διὰ Ἰησοῦν
ἵνα [καὶ] ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ φανερωθῇ ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν.
Διὸ οὐκ ἐγκακοῦμεν, | ἀλλ' εἰ καὶ ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος διαφθείρεται
ἀλλ' ὁ ἔσω ἡμῶν ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ.
τὸ γὰρ παραυτίκα ἐλαφρὸν τῆς θλίψεως ἡμῶν καθ' ὑπερβολὴν εἰς ὑπερβολὴν αἰώνιον βάρος δόξης κατεργάζεται ἡμῖν
μὴ σκοπούντων ἡμῶν τὰ βλεπόμενα ἀλλὰ τὰ μὴ βλεπόμενα
τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια.

Bei dem vorletzten Zeilenpaar ist die Correspondenz der 3 Gegensätze besonders fein, fast möchte man sie ausgeklügelt nennen. Jedenfalls ist über der Häufung der sinnvoll entgegengesetzten Prädicate der Satz so lang geworden, dass er den Raum von zwei Stichen füllt, die ich doch nicht stichisch drucken möchte, obwohl sie aus genau 20 + 20 Silben bestehen.

I Kor 7 29 ff. ist wieder dadurch bemerkenswert, dass der Apostel über die durch den Zusammenhang gebotene Antithese ἵνα οἱ ἔχοντες γυναῖκας ὡς μὴ ἔχοντες ὦσι hinausgetrieben

wird durch den Reiz, die Antithesen rhetorisch weiterzuentwickeln: *καὶ οἱ κλαίοντες ὡς μὴ κλαίοντες, καὶ οἱ χαίροντες ὡς μὴ χαίροντες, καὶ οἱ ἀγοράζοντες ὡς μὴ κατέχοντες, καὶ οἱ χρώμενοι τὸν κόσμον ὡς μὴ καταχρώμενοι.* II Kor 6 3—10 geht die Enumeratio der apostolischen Leiden und Tugenden in eine Antithesenreihe über, die dann ganz ähnlich ausläuft, wie die eben besprochene *διὰ τῶν ὅπλων τῆς δικαιοσύνης τῶν δεξιῶν καὶ ἀριστερῶν, διὰ δόξης καὶ ἀτιμίας, διὰ δυσφημίας καὶ εὐφημίας· ὡς πλάνοι καὶ ἀληθεῖς, ὡς ἀγνοούμενοι καὶ ἐπιγινωσκόμενοι, ὡς ἀποθνήσκοντες καὶ ἰδοὺ ζῶμεν, ὡς παιδευόμενοι καὶ μὴ θανατούμενοι, ὡς λυπούμενοι ἀεὶ δὲ χαίροντες, ὡς πτωχοὶ πολλοὺς δὲ πλουτίζοντες, ὡς μηδὲν ἔχοντας καὶ πάντα κατέχοντες.* Wenn man diese beiden Reihen und die verwandte aus II Kor 4 vergleicht, bekommt man einen Eindruck von der Vielseitigkeit und Gewandtheit der Paulinischen Rhetorik. Sehr verschiedene Stimmungen drückt er durch diese ähnlichen Formen aus: II Kor 4 8. 9 ist es die triumphierende Gewissheit, dass alles Leid ihn nicht vernichten kann, I Kor 7 29 ff. das zusammengefasste Bekenntnis dessen, der in der Welt und ihren Gütern und doch über ihnen steht, hier an unsrer Stelle das selige Gefühl des Gottesfreundes, der bei allem äusseren Leid und Ungemach einen verschwiegenen köstlichen Schatz im Herzen hütet.

Zu der antithetischen Redeweise gehört auch das ungemein häufige *οὐκ-ἀλλά*, wofür ich nur I Thess 2 3—7 als Beispiel anführe: *οὐκ ἐκ πλάνης οὐδὲ ἐξ ἀκαθαρσίας οὐδὲ ἐν δόλῳ ἀλλὰ . . ., οὐχ ὡς ἀνθρώποις ἀρέσκοντες, ἀλλὰ τῷ θεῷ . . . οὔτε γάρ ποτε ἐν λόγῳ κολακίας . . . οὔτε ἐν προφάσει πλεονεξίας . . . οὔτε ζητοῦντες . . . δόξαν, οὔτε ἀφ' ὑμῶν οὔτε ἀπ' ἄλλων . . . ἀλλὰ ἐγενήθημεν.* Die Massenhaftigkeit erklärt sich hier aus dem Zweck der Verteidigung gegen Beschuldigungen.

Bei den Antithesen kann auch behandelt werden die Neigung des Apostels, einen Begriff in seine Teile zu zerlegen. Wenn er die Menschheit ins Auge fasst, schweben ihm sofort die Gegensätze vor: Hellenen und Barbaren, Juden und Hellenen, Sklave Freier, Mann Weib. Eine Zerlegung in die Teile verwertet er zuweilen rhetorisch recht wirksam z. B.

Röm. 2 6—12, wo er das ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ in einer trefflichen Antithese mit chiastischer Stellung der Glieder ausführt:

τοῖς μὲν καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦσιν
ζωὴν αἰώνιον,
τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας καὶ ἀπειθοῦσι τῇ ἀληθείᾳ πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ
ὀργὴ καὶ θυμός.
θλίψις καὶ στενοχωρία ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν
Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἕλληνος
δόξα δὲ καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθόν
Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι.

Ebenso Phil 1 13—17: ὥστε . . τοὺς πλείονας . . . τολμᾶν ἀφόβως τὸν λόγον τοῦ θεοῦ λαλεῖν.
τινὲς μὲν καὶ διὰ φθόνον καὶ ἔριν
τινὲς δὲ καὶ δι' εὐδοκίαν τὸν Χριστὸν κηρύσσουσιν.
οἱ μὲν ἐξ ἀγάπης, εἰδότες ὅτι εἰς ἀπολογίαν τοῦ εὐαγγελίου κεῖμαι
οἱ δὲ ἐξ ἐριθείας τὸν Χριστὸν καταγγέλλουσιν, οὐχ ἁγνῶς,
οἰόμενοι θλίψιν ἐγείρειν τοῖς δεσμοῖς μου.

Recht beliebt ist die Teilung mit εἴτε-εἴτε, wodurch er schöne Wirkungen erzielt. Bemerkenswert ist, dass nur an zwei Stellen die partitio 3-teilig ist: I Kor 13 8 liegt dies in der Composition des Capitels begründet, I Kor 10 31 εἴτε οὖν ἐσθίετε εἴτε πίνετε εἴτε τι ποιεῖτε haben wir eigentlich kein drittes Glied, sondern nur eine klammerartige Zusammenfassung der zwei ersten. Ich hebe einige Stellen heraus, an denen mit εἴτε-εἴτε ein genau durchgeführter Gegensatz zum Schluss noch einmal kräftig zusammengefasst wird: I Kor 15 11. II Kor 5 6—9:

θαρροῦντες οὖν πάντοτε καὶ εἰδότες ὅτι ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου· . . . . . θαρροῦμεν δὲ καὶ εὐδοκοῦμεν μᾶλλον ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον. διὸ καὶ φιλοτιμούμεθα, εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντες, εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι. Sehr ähnlich I Thess 5 10 ἵνα εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν

Kräftig und wirksam ist auch neben II Kor 1 6. 8 23 die Stelle 5 13: *εἴτε γὰρ ἐξέστημεν, θεῷ· εἴτε σωφρονοῦμεν, ὑμῖν.* Die schönste Stelle dieser Art ist mit *ἐάν τε* gebildet Röm 14 7 ff.

οὐδεὶς γὰρ ἡμῶν ἑαυτῷ ζῇ καὶ οὐδεὶς ἑαυτῷ ἀποθνήσκει
ἐάν τε γὰρ ζῶμεν τῷ κυρίῳ ζῶμεν
ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν τῷ κυρίῳ ἀποθνήσκομεν
ἐάν τε οὖν ζῶμεν ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τοῦ κυρίου ἐσμέν.

Diese 3 Stellen II Kor 5 6—9. I Thess 5 10 und Röm 14 7 ff., die in der Form so sehr verwandt sind, behandeln das gleiche Thema: in Tod und Leben bleiben wir des Herrn.

Ich erwähne noch einige Fälle, in denen die Antithese irgendwie auffallend ist. Meistens bemüht sich Paulus, den Gegensatz möglichst scharf und genau zu gestalten z. B. mit genau correspondierender Umkehrung II Kor 8 9:

(Χριστοῦ) ὅτι δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσεν πλούσιος ὤν,
ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε.

Röm. 11 30: *ὥσπερ γὰρ ὑμεῖς ποτὲ ἠπειθήσατε τῷ θεῷ*
νῦν δὲ ἠλεήθητε τῇ τούτων ἀπειθείᾳ,
οὕτως καὶ οὗτοι νῦν ἠπείθησαν τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει
ἵνα καὶ αὐτοὶ νῦν ἐλεηθῶσιν.

In einigen Fällen leidet sogar offenbar die Genauigkeit des Gedankens unter dem Bestreben einer äusseren Gleichförmigkeit, so im Anfang des Römerbriefes 1 3 f., wo *κατὰ σάρκα* und *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης* nur für das Ohr gleich sind, im Gedanken aber abweichen: das erste *κατὰ* ist limitierend, das zweite begründend. Ganz ähnlich Röm. 11 28:

κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον ἐχθροὶ δι' ὑμᾶς
κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας.

Diese Antithese ist nicht aus der ersten, sondern aus der zweiten Zeile herausgewachsen. Ihr Gedanke ist ganz klar und geläufig, aber auf den der ersten Zeile wird *κατὰ* doch nur mit einem gewissen Zwange angewandt.

Dann führe ich an Röm 8 10: *εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην.* Auch hier ist der Versuch gemacht, die Antithese im Wortlaut möglichst genau entsprechend zu gestalten. Das ist nun aber schwierig gewesen, und darum auch nicht

ganz durchgeführt. Denn wenn P. etwa *σῶμα νεκρόν* und *πνεῦμα ζῶν* gegenübergestellt hätte, so würde jeder Leser bei *πνεῦμα* an den Geist des Menschen gedacht haben, weil hier die übliche Entgegenstellung *σῶμα* — *πνεῦμα* (I Kor. 5 3) vorzuliegen scheinen würde. Aber dies Missverständnis will P. eben vermeiden, darum schreibt er *ζωή*, was ohnehin als Prädicat zu dem göttlichen Pneuma viel besser passt. Um so mehr aber hält er an der genauen Conformität von *διὰ ἁμαρτίαν* und *διὰ δικαιοσύνην* fest. Aber diese ist ganz äusserlich, da das zweite *διά* nur final, das erste nur causal gemeint sein kann, wenn irgend ein Sinn vorhanden sein soll (ebenso 11 28). Man darf wohl sagen, dass Paulus, ohne durch den Reiz der Antithese veranlasst zu sein, den merkwürdigen Gedanken *τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην*, der ihm sonst doch ganz fern liegt, kaum gebildet haben würde.

Aber es kommen auch Fälle vor, wo der Gegensatz in der Form vom Satz abweicht und damit ist dann häufig eine geistreiche Weiterführung des Gedankens verbunden. Z. B. Röm 2 12 *ἀνόμως* — *διὰ νόμου* (s. z. St.), ferner

I Kor 8 2 f. *εἴ τις δοκεῖ ἐγνωκέναι τι, οὔπω ἔγνω καθὼς δεῖ γνῶναι*
εἰ δέ τις ἀγαπᾷ τὸν θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ᾽ αὐτοῦ.

II Kor 1 24 *οὐχ ὅτι κυριεύομεν ὑμῶν τῆς πίστεως,*
ἀλλὰ συνεργοί ἐσμεν τῆς χαρᾶς ὑμῶν.

Gal 5 13 *μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί,*
ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις.

Röm 15 8 f. liegt eine merkwürdige Inconcinnität des Gegensatzes vor: *λέγω γὰρ Χριστὸν διάκονον γεγενῆσθαι περιτομῆς ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων, τὰ δὲ ἔθνη ὑπὲρ ἐλέους δοξάσαι τὸν θεόν.* Schliesslich nenne ich noch den ganz seltsamen Gegensatz in Röm 6 16: *οὐκ οἴδατε ὅτι ᾧ παριστάνετε ἑαυτοὺς δούλους εἰς ὑπακοήν, δοῦλοί ἐστε ᾧ ὑπακούετε, ἤτοι ἁμαρτίας εἰς θάνατον ἢ* *ὑ π α κ ο ῆ ς ε ἰ ς δ ι κ α ι ο σ ύ ν η ν.* Der Begriff *δοῦλοι ὑπακοῆς*, die Vorstellung *ὑπακούειν ὑπακοῇ* ist doch mehr als eigentümlich. Es liegt wohl ein altes Versehen vor: lies *δικαιοσύνης εἰς ζωήν.*

Kehren wir zum Parallelismus zurück. Die angeführten Beispiele sind keineswegs vereinzelte Ausnahmen, sondern es giebt Stücke, in denen der Parallelismus ganz vorherrscht und zwar sind das nicht nur rhetorische, sondern ganz nüchterne und farblose Partieen. Wie natürlich es dem Apostel ist, in Parallelismen zu reden, veranschauliche ich an der Erzählung Gal 1 11—24. Nach der lebhaft zufahrenden Einleitung 1 6—10, in der gleichwohl eine gewisse Ordnung nicht zu verkennen ist, (6. 7 Thema, 8. 9 der nachdrucksvoll verdoppelte Fluch, 10a ($\alpha + \beta$) + b Schlussfolgerung und Appell an die Leser) fühlt man ordentlich, wie der Apostel sich zu einer ruhigen Darstellung zusammenfasst. Und in der That: wenigstens bis zum Schluss des Capitels hält die Selbstbeherrschung vor. Darum verläuft hier die Erzählung in ruhigen Parallelismen. 11 + 12: Thema; 13 (a + b) + 14 (a + b): Beweis aus der Vergangenheit; 15 + 16a b, 16c (εὐθέως) 17a + 17b c: die Bekehrung; 18 (a + b) + 19 . 20: der 1. Besuch in Jerusalem; 21. 22 + 23. 24: die spätere Zeit und das Resultat des Beweises: er ist der Urgemeinde unbekannt. Von 2 1 an ist dagegen der Parallelismus nicht zu bemerken: hier drängen und stürzen die Redeteile so übereinander, dass die Form verloren geht. Der Grund hierfür ist aber nicht blos die Erregung des Apostels, sondern der Umstand, dass hier nicht ab ovo erzählt wird, sondern dass der Verfasser bekannte, aber feindselig verdrehte Dinge richtig zu stellen sich bemüht [1]).

Ferner verweise ich auf den Empfehlungsbrief für die Diakonissin Phoebe Röm 16. Die Empfehlung 1. 2 gliedert sich ungezwungen folgendermassen: 1a + b (15 : 16 Silben), 2a + b (19 : 17), 2c (18 Silben — Coda des kleinen Stücks). Es folgt die Grussliste. An der Spitze stehen einige besonders angesehene Gemeindeglieder, drei Mal zwei Personen: Priska und Aquilas, Epainetos und Maria, Andronikos und Junias.

---

1) Vgl. Stud. u. Krit. 1894. 95. Man achte auf den abrupten Eintritt von 2 3, auf 2 5, besonders aber auf die ganz eigentümliche Art zu erzählen in 2 11 f.

Wenn die Maria von den anderen Frauen (12. 13) getrennt erwähnt ist, so wird sie mit Epainetos zusammen zu den hervorragenderen Gemeindegliedern gehört haben:

1a *ἀσπάσασθε Πρίσκαν καὶ Ἀκύλαν τοὺς συνεργούς μου ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,*
b *οἵτινες ὑπὲρ τῆς ψυχῆς μου τὸν ἑαυτῶν τράχηλον ὑπέθηκαν,*
c *οἷς οὐκ ἐγὼ μόνος εὐχαριστῶ ἀλλὰ καὶ πᾶσαι αἱ ἐκκλησίαι τῶν ἐθνῶν,*
d *καὶ τὴν κατ' οἶκον αὐτῶν ἐκκλησίαν.*
2a *ἀσπάσασθε Ἐπαίνετον τὸν ἀγαπητόν μου,*
b *ὅς ἐστιν ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας εἰς Χριστόν.*
c *ἀσπάσασθε Μαρίαμ,*
d *ἥτις πολλὰ ἐκοπίασεν εἰς ὑμᾶς.*
3a *ἀσπάσασθε Ἀνδρόνικον καὶ Ἰουνίαν τοὺς συγγενεῖς μου καὶ συναιχμαλώτους μου,*
b *οἵτινές εἰσιν ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις*
c *οἳ καὶ πρὸ ἐμοῦ γέγοναν ἐν Χριστῷ.*

Es entsprechen sich 1 und 3, nur 1d hat keine Parallele; ferner 2a und 2c, 2b und 2d. Es folgen dann zwei mal drei Zeilen, verdiente Männer und Sklaven:

1a *ἀσπάσασθε Ἀμπλιᾶτον τὸν ἀγαπητόν μου ἐν κυρίῳ*
b *ἀσπάσασθε Οὐρβανὸν τὸν συνεργὸν ἡμῶν ἐν Χριστῷ καὶ Στάχυν τὸν ἀγαπητόν μου.*
c *ἀσπάσασθε Ἀπελλῆν τὸν δόκιμον ἐν Χριστῷ.*
2a *ἀσπάσασθε τοὺς ἐκ τῶν Ἀριστοβούλου.*
b *ἀσπάσασθε Ἡρωδίωνα τὸν συγγενῆ μου.*
c *ἀσπάσασθε τοὺς ἐκ τῶν Ναρκίσσου τοὺς ὄντας ἐν κυρίῳ.*

Dann kommen zwei Zeilen mit Frauen:

ἀσπάσασθε Τρύφαιναν καὶ Τρυφῶσαν τὰς κοπιώσας ἐν κυρίῳ
ἀσπάσασθε Περσίδα τὴν ἀγαπητήν, ἥτις πολλὰ ἐκοπίασεν ἐν κυρίῳ.

Dann wieder ein Paar, Mutter und Sohn:

ἀσπάσασθε Ῥοῦφον τὸν ἐκλεκτὸν ἐν κυρίῳ
καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ ἐμοῦ.

Dann zwei Zeilen mit je 5 Personen:

ἀσπάσασθε Ἀσύνκριτον, Φλέγοντα, Ἑρμῆν, Πατρόβαν, Ἑρμᾶν

καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς ἀδελφούς·
ἀσπάσασθε Φιλόλογον καὶ Ἰουλίαν, Νηρέα καὶ τὴν ἀδελφὴν
αὐτοῦ καὶ Ὀλυμπᾶν
καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς πάντας ἁγίους.

Hier ist die Absicht des Parallelismus besonders deutlich. Ebenso in den beiden Schlusszeilen:
ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ.
ἀσπάζονται ὑμᾶς αἱ ἐκκλησίαι πᾶσαι τοῦ Χριστοῦ.

Jedenfalls wird man aus diesem doch gewiss ohne viel Kunst geschriebenen Stücke ersehen, wie nahe es dem Paulus lag, den Parallelismus anzuwenden und wie ungezwungen sich ihm die Rede in diese Form kleidete.

Aber, wie schon früher gesagt, der hebräische Parallelismus membrorum ist jedenfalls nur ein Vorbild für diesen Gebrauch des Apostels. Auch in der griechischen Rhetorik ist der Parallelismus eine bekannte Form und in sehr vielen Fällen werden wir sicherlich eher an diese Analogieen zu denken haben, als an die biblische Gewöhnung.

Ueber die Arten des rhetor. Parallelismus s. Volkmann, d. Rhetorik d. Griechen u. Römer[2] Leipzig 1885 S. 482. Man unterscheidet das Isokolon, wo die Glieder der Periode »im ganzen und grossen aus gleich vielen Silben bestehen«, das Parison »wo ein ungefähres Ebenmass der Glieder sich bemerkbar macht«; das Homoioptoton, »besteht in der mehrfachen Wiederholung desselben Casus innerhalb einer Periode«, »Homoioteleuton« ist reimartiger Schluss der Glieder, schliesslich Anaphora und Antistrophe. Siehe auch die Bemerkungen von Blass, neut. Gramm. S. 293 ff. Dieser griechisch-rhetorische Parallelismus wird hauptsächlich da zu constatieren sein, wo in lebhafter Rede die Satzfügung aufgelöst ist und die hebraisierenden Verbindungspartikeln *καί*, *οὐδέ* u. s. w. fehlen. I Kor 10₂₁: *οὐ δύνασθε ποτήριον κυρίου πίνειν καὶ ποτήριον δαιμονίων*
οὐ δύνασθε τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων.

Anfang, Schluss und Mitte stimmen überein.

I Kor 10 23 [1]): *πάντα ἔξεστιν· ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει*
πάντα ἔξεστιν· ἀλλ' οὐ πάντα οἰκοδομεῖ.
Hier ist Anaphora. Homoioptoton und Gleichklang in der Mitte liegt vor I Kor 7 27: *δέδεσαι γυναικί; μὴ ζήτει λύσιν. λέλυσαι ἀπὸ γυναικός; μὴ ζήτει γυναῖκα.* Eine directe Parallele hierzu steht beim Kyniker Teles (Hense p. 6. 7): *γέρων γέγονας; μὴ ζήτει τὰ τοῦ νέου· ἀσθενὴς πάλιν; μὴ ζήτει τὰ τοῦ ἰσχυροῦ . . . ἄπορος πάλιν γέγονας; μὴ ζήτει τὴν τοῦ εὐπόρου δίαιταν.*

Sehr lebhaft und eindrucksvoll ist Röm 2 21 ff.

ὁ οὖν διδάσκων ἕτερον σεαυτὸν οὐ διδάσκεις;
ὁ κηρύσσων μὴ κλέπτειν κλέπτεις;
ὁ λέγων μὴ μοιχεύειν μοιχεύεις;
ὁ βδελυσσόμενος τὰ εἴδωλα ἱεροσυλεῖς;
ὃς ἐν νόμῳ καυχᾶσαι, διὰ τῆς παραβάσεως τοῦ νόμου τὸν θεὸν ἀτιμάζεις;

Die Länge des letzten Gliedes ist rhetorisch vorschriftsmässig s. die Stellen des Demosthenes und Cicero bei Blass S. 294 Anm. Ein Abschnitt, der ganz besonders reich ist an Parallelismen mit Anaphora und Antistrophe, Homoioteleuton und Homoioptoton, der auch viele Isokola enthält, ist die dramatische Rede II Kor 11 16 ff. Hier will der Apostel eingestandenermassen die Maske des prahlenden Narren annehmen, er will schauspielern, darum jagen sich hier die rhetorischen Effecte. V. 16: Apostrophe, captatio benevolentiae, bem. das zierliche *μικρόν τι.* Dann v. 17 eine feierliche Verwahrung: das Alles ist nicht *κατὰ κύριον* geredet! V. 18 setzt sich der Apostel ordentlich in Positur: da andre prahlen, will

---

1) Zu diesem Parallelismus giebt es I Kor 6 12 die unvollkommene und, wie mir scheint, secundäre Parallele: *πάντα μοι ἔξεστιν· ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει | πάντα μοι ἔξεστιν· ἀλλ' οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος.* Schon das *μοι* und der unreine Gegensatz in der zweiten Zeile ist befremdend. An dem von 6 12 eingeleiteten Abschnitt ist noch eine andere Beobachtung zu machen. Sein Schlusskolon lautet 6 20: *ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς· δοξάσατε δὴ τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν.* Auch dies erscheint secundär im Vergleich mit 7 23: *τιμῆς ἠγοράσθητε· μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων.*

er auch einmal prahlen. Nun folgt die ironische Prahlerei voller Pointen:

ἡδέως γὰρ ἀνέχεσθε τῶν ἀφρόνων φρόνιμοι ὄντες
ἀνέχεσθε γὰρ {
a εἴ τις ὑμᾶς καταδουλοῖ
b εἴ τις κατεσθίει
b εἴ τις λαμβάνει
b εἴ τις ἐπαίρεται
a εἴ τις εἰς πρόσωπον ὑμᾶς δέρει.
}

(κατὰ ἀτιμίαν λέγω, ὡς ὅτι ἡμεῖς ἠσθενήκαμεν)

bem. die Steigerung {
a ἐν ᾧ δ' ἄν τις τολμᾷ ἐν ἀφροσύνῃ λέγω, τολμῶ κἀγώ
b Ἑβραῖοί εἰσιν; κἀγώ
b Ἰσραηλεῖταί εἰσιν; κἀγώ
b σπέρμα Ἀβραάμ εἰσιν; κἀγώ
a διάκονοι Χριστοῦ εἰσιν; παραφρονῶν λαλῶ, ὑπὲρ ἐγώ.
}

ἐν κόποις περισσοτέρως — ἐν φυλακαῖς περισσοτέρως
ἐν πληγαῖς ὑπερβαλλόντως — ἐν θανάτοις πολλάκις

bem. die Klangwirkung {
ὑπὸ Ἰουδαίων πεντάκις τεσσεράκοντα παρὰ μίαν ἔλαβον
τρὶς ἐραβδίσθην, ἅπαξ ἐλιθάσθην
τρὶς ἐναυάγησα, νυχθήμερον ἐν τῷ βυθῷ πεποίηκα
ὁδοιπορίαις πολλάκις
}

κινδύνοις ποταμῶν κινδύνοις λῃστῶν
κινδύνοις ἐκ γένους κινδύνοις ἐξ ἐθνῶν
κινδύνοις ἐν πόλει κινδύνοις ἐν ἐρημίᾳ
κινδύνοις ἐν θαλάσσῃ (?) κινδύνοις ἐν ψευδαδέλφοις — der einzige unreine Gegensatz.

κόπῳ καὶ μόχθῳ — ἐν ἀγρυπνίαις πολλάκις
ἐν λιμῷ καὶ δίψει — ἐν νηστείαις πολλάκις
ἐν ψύχει καὶ γυμνότητι — Ruhepunkt. —

Χωρὶς τῶν παρεκτὸς ἡ ἐπίστασίς μοι ἡ καθ' ἡμέραν ἡ μέριμνα πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν.
τίς ἀσθενεῖ καὶ οὐκ ἀσθενῶ;
τίς σκανδαλίζεται καὶ οὐκ ἐγὼ πυροῦμαι;
εἰ καυχᾶσθαι δεῖ, τὰ τῆς ἀσθενείας μου καυχήσομαι —

ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ οἶδεν
ὁ ὢν εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας
ὅτι οὐ ψεύδομαι [1]).

Einen starken, nicht allzuschönen Gebrauch vom Parallelismus mit Anaphora macht Paulus I Kor 10 1—5: πάντες — πάντες· πάντες· πάντες — πάντες (4b Parenthese oder Glosse) — ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν. 10 6—11 ist, wie so oft durch Thema und Recapitulation eingerahmt (τύποι — τυπικῶς), dazwischen folgen sich

μηδὲ — ὥσπερ — (καί),
μηδὲ — καθώς — καί,
μηδὲ — καθώς — καί,
μηδὲ — καθάπερ — καί.

Aehnliche Häufungen haben wir I Kor 9 1—10: οὐκ εἰμὶ ἐλεύθερος; οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος; οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑόρακα; οὐ τὸ ἔργον μου ὑμεῖς ἐστὲ ἐν κυρίῳ [2]). Ferner

μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν . . .;
μὴ οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν . . .;
ἢ . . . οὐκ ἔχομεν ἐξουσίαν . . .;

und τίς στρατεύεται . . .; τίς φυτεύει . . .; ἢ τίς ποιμαίνει . . .; μὴ κατὰ ἄνθρωπον . . . ἢ . . .; μὴ τῶν βοῶν . . . ἢ . . .;

Indessen dass Paulus Parallelismen bildet, ist noch kein Beweis wirklicher rhetorischer Kunst. Sie zeigt sich jedoch in der Art, wie er (anstatt Perioden) aus seinen kurzen Sätzen und Distichen grössere Gruppen und Zusammenhänge formt. Hierbei zeigt sich nicht nur ein gewisser langer Atem (bildlich gesprochen), insofern Paulus auch grössere Gebilde rund und sicher zu Ende führt, hierbei entwickelt er Sinn für Symmetrie, Rhythmus und Klangschönheit. Von einfacheren zu complicierteren Gebilden steigen wir auf, von der Combination zweier Distichen oder Tristichen (I Kor 7 12—14) zu

---

1) Die nun folgende nüchterne Erzählung der Flucht aus Damaskus fällt ganz aus dem Stil der Umgebung heraus.

2) Vgl. die Rede des Diogenes bei Epiktet III 22 47 ff.: καὶ τί μοι λείπεται; οὐκ εἰμὶ ἄλυπος, οὐκ εἰμὶ ἄφοβος, οὐκ εἰμὶ ἐλεύθερος; πότε ὑμῶν εἶδέν μέ τις . . . πότε . . . πότε . . .; μή τις ὑμῶν . . . με εἶδεν;

Mischungen und Vertauschungen von synonymem und antithetischem Parallelismus, zu feineren musikalischen Gebilden, in denen sich wie in Strophen der gleiche Rhythmus kurzer und langer Glieder wiederholt, zu strophenartigen in sich geschlossenen Gruppen mit gleichem Thema und Schlussrefrain und feinster Correspondenz der Glieder. Schliesslich analysieren wir dann ein paar fast rhapsodische Stücke, einen grösseren fein disponierten und rhetorisch ausgestatteten Abschnitt, um schliesslich den ganzen Römerbrief einer rhetorischen Analyse zu unterwerfen.

Röm 2 28: *οὐ γὰρ ὁ ἐν φανερῷ Ἰουδαῖός ἐστιν*
οὐδὲ ἡ ἐν τῷ φανερῷ (ἐν σαρκὶ?) περιτομή
ἀλλ' ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ Ἰουδαῖος
καὶ περιτομὴ καρδίας ἐν πνεύματι οὐ γράμματι.

Je zwei Zeilen bilden einen synonymen, die beiden Distichen einen antithetischen Parallelismus. Zwei ähnliche Distichenpaare, die demselben Gedanken gewidmet sind, und eine Analogie in Röm 5 12ff. haben:

IKor 15 21: *ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου θάνατος,*
καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν.
ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν,
οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται.

IKor 15 48: *οἷος ὁ χοϊκὸς τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί*
καὶ οἷος ὁ ἐπουράνιος τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι
καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ
φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου.

IKor 6 13f.: Zwei Disticha mit antithetischem Parallelismus von schönem musikalischem Rhythmus, obwohl das zweite stark verlängert ist — aus leicht erkennbaren Gründen:

τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν
ὁ δὲ θεὸς καὶ ταύτην καὶ ταῦτα καταργήσει
τὸ δὲ σῶμα οὐ τῇ πορνείᾳ ἀλλὰ τῷ κυρίῳ καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι
ὁ δὲ θεὸς καὶ τὸν κύριον ἤγειρεν καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.

Man beachte den reimartigen Anklang *βρῶμα-σῶμα*, *κοιλίᾳ-κυρίῳ*. Sehr interessant ist, wie P. in der 4. Zeile den Ausdruck, der durch die Parallele nahe gelegt war: *τὸ σῶμα* vermeidet. Bem. ferner die volle und verlängerte Clausel[1]).

---

1) Eine Exegese, die sich die Bestimmung der Briefe für die Vorlesung und ihren rhetorischen Charakter klar macht, wird besonders zu beachten haben die Clauseln, mit denen der Apostel grössere oder kleinere Abschnitte zu Ende führt. Sie gehen sehr häufig über das Sinnbedürfnis des Zusammenhanges hinaus und dienen nur dem Zweck eines vollen kräftigen Ausklingens. So sind z. B. Röm 2 29. 3 8. II Kor 11 15 b zu beurteilen. Mag die erste Stelle immerhin auch den Gedanken sinnvoll abschliessen, aber Röm 3 8 *ὧν τὸ κρίμα ἔνδικόν ἐστιν*, II Kor 11 15 *ὧν τὸ τέλος ἔσται κατὰ τὰ ἔργα* sind nichts als temperamentvolle Kraftsätze, die aus dem Zusammenhang sich lösen und die Erörterung kurz und energisch abbrechen. Vgl. hierzu Gal 5 12 *ὄφελον καὶ ἀποκόψονται οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς* I Kor 5 13. Eine Analogie anderer Art dazu bieten die Doxologieen am Schlusse der Abschnitte, aber auch die, durch welche die Rede unterbrochen wird wie Röm 1 25. 9 5. — In der an pointierten Gegensätzen reichen Erörterung Röm 1 18—32 wird die scharfe Antithese *ἀφθάρτου θεοῦ — φθαρτοῦ ἀνθρώπου* geradezu abgeschwächt durch die angehängte Aufzählung *καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἑρπετῶν*. Hier concurriert eben das andre Interesse, durch breites Ausklingen der Rede einen Ruhepunkt zu schaffen. Vgl. Röm 12 2: *τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον*. Dahin gehört auch I Kor 1 30 f. Der Zusammenhang erfordert nur den Gedanken *Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ*, der Apostel giebt aber der Erörterung einen volleren klangreicheren und auch sachlich wärmeren Schluss, indem er über den Zusammenhang hinaus noch eine Reihe andrer Wirkungen Christi hervorhebt: *δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις, ἵνα καθὼς γέγραπται . . .* Die Erkenntnis des rhetorischen Ursprungs dieser Aussage befreit von einer Reihe biblisch-theologischer Fragen nach dem logischen Verhältnis dieser Begriffe und ihrer Reihenfolge. Ebenso darf man I Kor 6 11 nicht zu scharf biblisch-theologisch examinieren, insbesondere nicht den Versuch machen, die beiden Begriffe *ἐν τῷ ὀνόματι τ. κ. Ἰ. Χρ.* und *ἐν τῷ πνεύματι τ. θ. ἡμῶν* auf die drei Verba zu verteilen. Wer die Stelle im richtigen Tonfall laut liest, wird merken, dass der Sprecher auf so feine Fragen nicht gefasst war und die ersten Hörer kein Interesse an ihnen hatten. Sie werden nur eine volle kräftige Hervorhebung all der Heilsfactoren heraus gehört haben, auf denen ihr neues Leben ruhte. — Charakteristisch ist auch Röm 4 25.

Ein Beispiel von Parallelismengruppen stehe hier noch, bei dem der vorhandene Rythmus von Jedem schon empfunden sein wird. Es ist um so beachtenswerter, als es sich hier um eine dogmatische Aussage handelt: Phil 2 5—10

τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,

1a ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ

b ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών

c ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος

d ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν, γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ.

2a διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν

b καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα

c ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων

Der Zusammenhang erforderte nur allenfalls den Grund und Inhalt des Glaubens anzugeben, der den Christen mit Abraham gemeinsam ist. Die Beschreibung der Wirkungen des Todes und der Auferstehung Christi liegt darüber hinaus. Sie ist lediglich eine bekenntnisartige Aussage, mit der der Apostel von der Dialektik des Schriftbeweises auf die Höhe religiöser Begeisterung sich schwingt, von der der erste Teil des 5. Capitels dictiert ist. Diese Clausel ist also zugleich stimmungsvolles Präludium für das Folgende. Sehr ähnlich unter einander sind die Schlüsse: Röm 5 11. 6 23. 5 21.

5 11: οὐ μόνον δὲ ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι ἐν τῷ θεῷ διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν

fällt ganz aus dem Parallelismus heraus und ist eine feierliche, steigernde Recapitulation der Hauptgedanken des Vorhergehenden.

Röm 6 23: τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος

τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν.

Hier ist ganz deutlich, wie die rhetorische Clausel überschiesst über den symmetrischen Parallelismus. Röm 5 21:

ἵνα | ὥσπερ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ

οὕτως καὶ ἡ χάρις βασιλεύσῃ διὰ δικαιοσύνης εἰς ζωὴν αἰώνιον διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

Die Clausel ist überschiessend, ausserdem beeinträchtigt sie durch das 2. διά die Schärfe der Parallele. Vgl. ferner Röm 15 6. II Kor 1 14. 4 6 5 10. 9 15. Phil 1 11. 2 11. 3 21 u. a. Stellen.

d καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται ὅτι κύριος
Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.

Nach der Ueberschriftzeile folgen 2 vierzeilige »Strophen«, von denen die erste die Erniedrigung, die zweite die Erhöhung schildert. Besonders fein ist die erste gebaut, 1a und c sind in sich zweigeteilt mit innerem Reim θεοῦ-θεῷ, ἀνθρώπων-ἄνθρωπος; 1a b und 1c d bilden wieder je eine Einheit, durch kettenartige Aufnahme eines Wortes bezeichnet: μορφῇ-μορφήν, γενόμενος-γενόμενος; in 1b und d correspondieren ἑαυτόν ἐκένωσεν und ἐταπείνωσεν ἑαυτόν.

1c ist ein synthetischer Parallelismus im kleinen, was zu beachten auch theologisch nicht unwichtig sein dürfte. In 2 hängen wieder a b und c d zusammen als zwei synonyme Parallelismen, es correspondieren aber a und c, b und d: Dem ὑψοῦν entspricht das κάμπτειν, dem ὄνομα das ἐξομολογεῖσθαι. 2c und d sind stark verlängert, c aus dem Bedürfnis einer möglichst vollzähligen rhetorischen Häufung, d als volle Clausel.

Bekannt sind die kleinen »Einlagen«, in denen der Apostel, vom Thema abschweifend, einen Gedanken in runder Form erörtert. Hier findet sich häufig die von mir als »strophisch« bezeichnete Form mit ähnlichem Thema und Schlusskolon. S. Phil 4 11—13

ἐγὼ γὰρ ἔμαθον ἐν οἷς εἰμὶ αὐτάρκης εἶναι
οἶδα καὶ ταπεινοῦσθαι, οἶδα καὶ περισσεύειν
ἐν παντὶ καὶ ἐν πᾶσιν μεμύημαι
καὶ χορτάζεσθαι καὶ πεινᾶν,
καὶ περισσεύεσθαι καὶ ὑστερεῖσθαι.
πάντα ἰσχύω ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με.

Noch Feineres werden wir bei der Analyse des Römerbriefes kennen lernen, namentlich im 7. Capitel. Hier nur noch einige hervorragende Fälle aus den Korintherbriefen:

Eine eigentümliche »Doppelstrophe«, die einen ganz merkwürdigen musikalisch-schwebenden Reiz hat, lesen wir II Kor 12 2ff.

1a οἶδα ἄνθρωπον ἐν Χριστῷ πρὸ ἐτῶν δεκατεσσάρων
b εἴτε ἐν σώματι οὐκ οἶδα — εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος
οὐκ οἶδα — ὁ θεὸς οἶδεν

c ἁρπαγέντα τὸν τοιοῦτον ἕως τρίτου οὐρανοῦ.
2a καὶ οἶδα τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον
b εἴτε ἐν σώματι εἴτε χωρὶς τοῦ σώματος [οὐκ οἶδα] —
ὁ θεὸς οἶδεν
c ὅτι ἡρπάγη εἰς τὸν παράδεισον καὶ ἤκουσεν ἄρρητα
ῥήματα ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι.

Die strophische Wiederholung in ihrer Monotonie (bem. jedoch die verkürzenden Aenderungen in 2a b, die sehr gut wirken) hat zur Grundlage den parallelismus membrorum. Hier wird aber eine ganz eigentümliche Wirkung damit erzielt. In langsamer spannender Weise werden wir allmählich dem Geheimnis näher geführt, nicht ohne dass der schon einmal gelüftete Schleier wieder gesenkt würde. Und wo wir am Ziel sind, 2c — da kennt der Apostel keine Form mehr, sondern häuft Aussage auf Aussage.

Die »Einlage« über die κλῆσις I Kor 7 18—24 könnte, wie Heinrici z. St. mit Recht sagt, in einer kynischen Predigt stehen, wenn man von dem Namen Christi absieht. Man wolle die feine, fast strophische Form beachten. Nachdem v. 17 von dem Specialfall der gemischten Ehen zu der allgemeineren Betrachtung übergeleitet hat, kommen zwei ganz ähnlich gebaute Gruppen mit refrainartigem Schluss:

1a περιτετμημένος τις ἐκλήθη; μὴ ἐπισπάσθω·
b ἐν ἀκροβυστίᾳ κέκληταί τις; μὴ περιτεμνέσθω.
c ἡ περιτομὴ οὐδέν ἐστιν
d καὶ ἡ ἀκροβυστία οὐδέν ἐστιν,
e ἀλλὰ τήρησις ἐντολῶν θεοῦ.
f ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ᾗ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω.
2a δοῦλος ἐκλήθης; μή σοι μελέτω·
b ἀλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γενέσθαι, μᾶλλον χρῆσαι.
c ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος ἀπελεύθερος κυρίου
ἐστίν
d ὁμοίως ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς δοῦλός ἐστιν Χριστοῦ
e τιμῆς ἠγοράσθητε· μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων.
f ἕκαστος ἐν ᾧ ἐκλήθη, ἀδελφοί, ἐν τούτῳ μενέτω
παρὰ θεῷ.

Der Aufbau ist sehr symmetrisch. Vergl. 1a und 2a, 1f und

2f. 2b unterscheidet sich von 1b nur in den Worten, die in freier Abwechslung denselben Sinn umschreiben. 1cd und 2cd bringen einen allgemeinen Satz, aufgelöst in einen antithetischen Parallelismus, während 1e und 2e eine argumentatio ad hominem enthalten. Es giebt zu diesem Abschnitt, wie Heinrici zeigt, überraschende Parallelen bei Epiktet, aber treffender noch als seine Beispiele in rhetor. Beziehung ist I 12 22: *δυσαρεστεῖ τις τῷ μόνος εἶναι; ἔστω ἐν ἐρημίᾳ. δυσαρεστεῖ τις τοῖς γονεῦσιν; ἔστω κακὸς υἱὸς καὶ πενθείτω. δυσαρεστεῖ τοῖς τέκνοις; ἔστω κακὸς πατήρ.*

Einen feingebauten, in sich geschlossenen Abschnitt, dessen Ende zum Gedanken des Anfanges zurückkehrt, haben wir auch I Kor 7 1—7.

περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε·

1 a *Καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι.*
b *διὰ δὲ τὰς πορνείας ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐχέτω*
c *καὶ ἑκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα ἐχέτω*

2 a *τῇ γυναικὶ ὁ ἀνὴρ τὴν ὀφειλὴν ἀποδιδότω*
b *ὁμοίως δὲ καὶ ἡ γυνὴ τῷ ἀνδρί.*
c *ἡ γυνὴ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει ἀλλὰ ὁ ἀνήρ*
d *ὁμοίως δὲ καὶ ὁ ἀνὴρ τοῦ ἰδίου σώματος οὐκ ἐξουσιάζει ἀλλὰ ἡ γυνή.*

3 a *μὴ ἀποστερεῖτε ἀλλήλους εἰ μήτι ἂν ἐκ συμφώνου πρὸς καιρόν*
b *ἵνα σχολάσητε τῇ προσευχῇ καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε*
c *ἵνα μὴ πειράζῃ ὑμᾶς ὁ σατανᾶς διὰ τὴν ἀκρασίαν ὑμῶν.*

4 a *τοῦτο δὲ λέγω κατὰ συγγνώμην, οὐ κατ᾽ ἐπιταγήν,*
b *θέλω δὲ πάντας ἀνθρώπους εἶναι ὡς καὶ ἐμαυτόν·*
c *ἀλλὰ ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἐκ θεοῦ, ὁ μὲν οὕτως ὁ δὲ οὕτως.*

Es entsprechen sich die Gruppen 1 und 4, 1 enthält die principielle Erörterung, 4 kehrt zur Principienfrage zurück, 2 und 3 erörtern die reale Frage auf dem concedierten Gebiet der Ehe und gehören daher zusammen. Im Einzelnen correspondieren 2a c, b d vgl. auch 1b c und 3b c. Symmetrie

besteht nicht durchweg. Aber die verlängerten Zeilen 2d und 4c geben gleichwertige Ruhepunkte. Die Zeilen in 3 sind auffallend symmetrisch.

Das feinste Beispiel solcher strophenartigen Gliederung, das mir aufgestossen, ist die kleine »Einlage« I Kor 9 19—22. Hier ist die Correspondenz der einzelnen Glieder untereinander ganz eigentümlich, wie folgendes Schema zeigt:

a ἐλεύθερος γὰρ ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἐμαυτὸν ἐδούλωσα
ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω.
b καὶ ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος, ἵνα Ἰουδαίους
κερδήσω.
c τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον, μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον,
ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον κερδήσω
c τοῖς ἀνόμοις ὡς ἄνομος, μὴ ὢν ἄνομος θεοῦ ἀλλ᾽ ἔννομος
Χριστοῦ, ἵνα κερδάνω τοὺς ἀνόμους.
b ἐγενόμην τοῖς ἀσθενέσιν ἀσθενής, ἵνα τοὺς ἀσθενεῖς κερδήσω.
a τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα, ἵνα πάντως τινὰς σώσω.

Das Schema a b c c b a spricht für sich selber, nur hebe ich hervor die beiden Sätze mit μὴ ὢν in c c. Hier liegt der Fall vor, dass Paulus durch die genaue Gleichförmigkeit, die er gleichwohl will, den Gedanken gefährdet sieht; μὴ ὢν ἄνομος, wie es genau parallel gelautet hätte, war in verschiedener Weise einer Missdeutung ausgesetzt. Darum fügt er den eigentümlichen Genitiv θεοῦ hinzu, aber auch dieser genügt ihm noch nicht, auch reizt ihn wieder die Antithese und so sagt er noch ἀλλ᾽ ἔννομος Χριστοῦ, wodurch die Symmetrie der Zeile erheblich beeinträchtigt wird. Da nun einmal die Conformität zerstört ist, vermeidet er hier auch das reimartige κερδήσω und wechselt mit κερδάνω. Bem. auch den feinen Wechsel zwischen τοὺς πλείονας und πάντως τινάς und zum guten Schluss das σώσω statt des nun schon abgeschwächten und verbrauchten κερδήσω. Dies Stück kann nur von Jemandem geschrieben sein, der über eine nicht gewöhnliche Uebung und Kunst in symmetrischer Gestaltung der Rede verfügt. So etwas aber muss gelernt werden. Dies eine Beispiel würde genügen zum Beweise, dass Paulus rhetorische Uebung erworben und dass er mit grosser Sorgfalt und Feile an seinen

Briefen gearbeitet hat; denn es ist unwahrscheinlich, dass ein solch compliciertes Stück beim ersten Sprechen schon so sollte gelungen sein.

Als eine rhetorische »Glanzstelle« bezeichnet auch Blass Röm 8 31—39. Das empfindet Jeder, aber vielleicht ist es gut, durch eine Analyse dieses herrlichen Stückes zu zeigen, dass wir hier mit einem Redner zu thun haben, der bei aller Unmittelbarkeit der Empfindung doch ein bestimmtes Können, eine seltene Beherrschung des Rhythmus zeigt.

τί οὖν ἐροῦμεν πρὸς ταῦτα;
1. *εἰ ὁ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν, τίς καθ' ἡμῶν;*
ὅς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο,
ἀλλὰ ὑπὲρ ἡμῶν πάντων παρέδωκεν αὐτόν,
πῶς οὐχὶ καὶ σὺν αὐτῷ τὰ πάντα ἡμῖν χαρίσεται;
2. *τίς ἐγκαλέσει κατὰ ἐκλεκτῶν θεοῦ;*
θεὸς ὁ δικαιῶν;
τίς ὁ κατακρινῶν;
Χριστὸς ὁ ἀποθανών, μᾶλλον δὲ ἐγερθείς,
ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ,
ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν;
3. *τίς ἡμᾶς χωρίσει ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ;*
θλίψις ἢ στενοχωρία ἢ διωγμὸς ἢ λιμὸς ἢ γυμνότης
ἢ κίνδυνος ἢ μάχαιρα;
(καθὼς γέγραπται, ὅτι
ἕνεκεν σοῦ θανατούμεθα ὅλην τὴν ἡμέραν
ἐλογίσθημεν ὡς πρόβατα σφαγῆς.)
ἀλλ' ἐν τούτοις πᾶσιν ὑπερνικῶμεν διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡμᾶς.
4. *πέπεισμαι γὰρ ὅτι οὔτε θάνατος οὔτε ζωή*
οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαί
οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα
οὔτε δυνάμεις οὔτε ὕψωμα οὔτε βάθος
οὔτε τισ κτίσις ἑτέρα
δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν.

Die Frage V. 31 a wirkt wie eine Sammlung vor dem letzten Ausströmen der Begeisterung. Es folgen die Gedanken in vier

strophenartigen Gruppen, von denen je zwei nach Inhalt und Form enger unter einander verwandt sind; in 1 und 2 liegt die juridische Betrachtung vor: es handelt sich um eine Rechtsauseinandersetzung zwischen Mensch und Gott, in 3 und 4 werden die elementaren und sonstigen Hindernisse der Seligkeit in den Blick gefasst, die noch eintreten könnten. Die Zusammengehörigkeit von je zwei solchen Strophen ergiebt sich klar daraus, dass die letzte Zeile der 2. und 4. zum Gedanken der 1. und 3. schön zurückkehrt:

εἰ ὁ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν, τίς καθ' τῆς ἡμῶν; — ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν;

.. χωρίσει ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ; — ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ . . .

Wenn man sagen wollte, man dürfe nicht vor v. 35 *τίς ἡμᾶς χωρίσει* einen so tiefen Einschnitt machen, wie wir es thun, da ja die Worte mit *τίς ἐγκαλέσει; τίς ὁ κατακρινῶν* eine Parallele bilden, so verkennt man damit nur die feine Kunst des Apostels, der statt pedantischer Markierung der thatsächlich vorhandenen logischen Disposition leicht und unmerklich zum Neuen überleitet. Unterbrochen wird der Rhythmus, wie so oft, durch das Citat in 3d. Die lang überschiessende Clausel in 4 ist nach diesem rhapsodischen Erguss doppelt notwendig. Die Enumeratio in 3bc hat 7 Glieder, was auch sonst vorkommt, die in 4abc ist nach Paaren geordnet, nur *οὔτε δυνάμεις* steht allein und an auffallender Stelle. Dass hinter *δικαιῶν* ein Fragezeichen stehen muss, versteht sich von selbst. Die zweite Hälfte 3. 4 erinnert an gewisse Wendungen und Ausführungen in kynisch-stoischen Reden. Vgl. z. B. Epiktet I 11₃₃: *καὶ ἁπλῶς οὔτε θάνατος οὔτε φυγὴ οὔτε πόνος οὔτε ἄλλο τι τῶν τοιούτων αἴτιόν ἐστι τοῦ πράττειν τι ἢ μὴ πράττειν ἡμᾶς, ἀλλ' ὑπολήψεις καὶ δόγματα* und III 3₁₈: *τί γάρ ἐστι τὸ κλαίειν καὶ οἰμώζειν; δόγμα. τί δυστυχία; δόγμα. τί στάσις, τί διχόνοια, τί μέμψις, τί κατηγορία, τί ἀσέβεια, τί φλυαρία; ταῦτα πάντα δόγματά ἐστι καὶ ἄλλο οὐδέν ...*

Ich wende mich zur Analyse von I Kor 13 und möchte hier von vorn herein einem Einwande begegnen, auf den ich

meiner ganzen Arbeit gegenüber gefasst bin. Man wird vermutlich auf mancher Seite sagen, es sei gelehrte Barbarei, die Rede des Paulus, die von unmittelbarster, strömender Empfindung zeugt, einer solchen Form-Analyse zu unterwerfen. Damit werde der Duft von diesen herrlichsten Ergüssen einer bewegten Seele abgestreift und schliesslich doch nur Willkürliches hinein interpretiert. Als ob Paulus überhaupt mit irgend einem Grad von Bewusstheit absichtlich die Form so oder so gewählt habe! Das sei eben alles so aus seiner Brust emporgequollen, und wenn dabei etwas Schönes zu Stande gekommen sei, so sei es eben Zufall. Was frage der Glaube nach ästhetischer Form? Dieser Einwand ist selbstverständlich verkehrt. Dass Paulus unter Umständen wirklich mit feinem Bewusstsein die Worte gewogen und gewählt, künstlich gesetzt und gefeilt hat, zeigt ein Stück wie I Kor 9 19—22, das ohne diese Annahme garnicht zu begreifen wäre. Von I Kor 13 behaupte ich nicht, dass der Apostel über die Form reflectiert habe, dazu ist der Schwung des Ganzen zu stark, die Empfindung zu unmittelbar. Um so mehr tritt aber dann hervor, dass er eine hohe Begabung und ein starkes rednerisches Können besessen haben muss, wenn ihm in der Begeisterung ein so schönes Stück gelingen konnte. Und wenn wir uns bemühen, die Form desselben zu analysieren, so zerstören wir nicht nur Nichts, sondern dringen erst wahrhaft in die Sache ein. Wer Paulus verstehen will, muss ihn reden hören und muss den Reiz des Klanges, der die ersten Hörer gepackt hat, nachempfinden können.

I 1a *ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων,*
b *ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, — γέγονα χαλκὸς ἠχῶν ἢ κύμβαλον ἀλαλάζον.*
2a *καὶ ἐὰν ἔχω προφητείαν καὶ εἰδῶ τὰ μυστήρια πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν,*
b *καὶ ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν ὥστε ὄρη μεθιστάναι,*
c *ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, — οὐθέν εἰμι.*
3a *καὶ ἐὰν ψωμίσω πάντα τὰ ὑπάρχοντά μου,*

b καὶ ἐὰν παραδῶ τὸ σῶμά μου ἵνα καυθήσομαι,
c ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω — οὐθὲν ὠφελοῦμαι.

II a ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ — χρηστεύεται ἡ ἀγάπη,
b οὐ ζηλοῖ ἡ ἀγάπη — οὐ περπερεύεται, οὐ φυσιοῦται,
c οὐκ ἀσχημονεῖ, οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς — οὐ παροξύνεται, οὐ λογίζεται τὸ κακόν,
d οὐ χαίρει ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ — συνχαίρει δὲ τῇ ἀληθείᾳ,
e πάντα στέγει, πάντα πιστεύει — πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει.

III 1a (Thema) ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει.
b εἴτε δὲ προφητεῖαι — καταργηθήσονται,
c εἴτε γλῶσσαι — παύσονται,
d εἴτε γνῶσις — καταργηθήσεται.
2a ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν
b ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται.
c ὅτε ἤμην νήπιος, ἐλάλουν ὡς νήπιος,
d ἐφρόνουν ὡς νήπιος, ἐλογιζόμην ὡς νήπιος,
e ὅτε γέγονα ἀνήρ, κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου·
f βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον.
g ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι, καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην.
3a νυνὶ δὲ μένει πίστις ἐλπὶς ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα
b μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη.

Der Bau ist klar. Das Capitel besteht aus 3 »Strophen« 1—3. 4—7. 8—13, von denen I und III umfangreicher und voller, überhaupt verwandter in der Form sind, während II ganz anders angelegt ist. I ist trotz vorhandener Unregelmässigkeiten schön und musikalisch gebaut. In den drei kleinen Gruppen haben wir jedesmal in den Sätzen mit *ἐάν* eine Erhebung der Stimme, die bis zum *ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω* ansteigt, um dann im Nachsatz wieder herabzufallen. Dies wäre bei völliger Gleichmässigkeit der Glieder unerträglich monoton.

Nun besteht aber eine äusserst reizvolle Abwechselung. Sie liegt darin, dass beim zweiten Mal das ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω nicht an derselben Stelle einsetzt, sondern der Satz mit ἐάν verlängert und sogar verdoppelt wird 2a und b. Durch diese Hinausschiebung des Höhepunkts wird eine gewisse Spannung erregt, die Steigerung indessen, die in 2a liegt, erscheint wieder ein wenig gemildert dadurch, dass 2b kürzer ist und dass ἀγάπην dann doch früher kommt, als man erwartet. Ebenso haben wir in 3ab, den zwei fast gleich langen Zeilen, die doch erheblich kürzer sind als 2ab, ein Decrescendo. Diesem Crescendo-Decrescendo im Vordersatz entspricht die umgekehrte Bewegung im Nachsatz. Da 1a für sich allein steht, braucht es ein volleres Gegengewicht. Darum ist 1bβ länger und voller als 2c, 3c, die nach den langen Distichen die vorhergehen, ganz gut kurz und dumpf abfallen können.' Nur am Schluss der »Strophe« würde εἰμί zu matt sein, darum steht das gewichtigere ὠφελοῦμαι. Der Rhythmus dieser »Strophe«, der sich dem Ohre einschmeichelt, steht nun in genauem Verhältnis zum Sinn. Es ist ganz sachgemäss, dass 1ab, welches an das Zungenreden anknüpft, nur sagt, Zungenreden ohne Liebe sei seelenloses Getön. Mit 2 und 3 aber wendet sich der Apostel, wie so oft, zu der allgemeineren Betrachtung, dass alle Gnadengaben ohne Liebe überhaupt wertlos seien. Da ist es wieder sachgemäss, dass hier die Aussagen gehäuft sind und das Gefüge voller wird. Sehr schön schliesst die »Strophe«, indem sie zeigt, dass Scheinliebesthaten ohne Liebe keinen Werth haben. — Während in Strophe I eine starke Bewegung herrscht, stellt II einen ruhigen Mittelsatz dar von ausserordentlich symmetrischen Verhältnissen. Jede Zeile ist zweigeteilt und die Unterzeilen sind fein contrastiert. Bem. in a die chiastische Wortstellung, in c die genaue Gleichförmigkeit, in d die Antithese; in e ist πίστις und ἐλπίς von στέγειν und ὑπομένειν eingefasst, womit der Gedanke zu IIa zurückkehrt. Nur b ist nicht ganz symmetrisch, stört aber garnicht.

Die dritte »Strophe« ist wieder viel lebhafter bewegt. Das Thema der ersten Zeile kehrt in den beiden Schlusszeilen

3ab wieder. Wieder haben wir 3 kleinere Gruppen; in 1 beachte man die reimartige Correspondenz von b und d; die Gruppe 2 besteht wieder aus drei Sätzen ab, cde, fg, von denen der erste und dritte enger zusammengehören, da der zweite nur ein illustrierendes Gleichnis ist. Darum kehrt auch in g das *γινώσκω ἐκ μέρους* aus a wieder, so dass selbst diese kleine Gruppe den bei Paulus so häufigen strophischen Bau hat. ab und cde sind durch die Anklänge *καταργηθήσεται — κατήργηκα* unter einander wieder etwas enger verbunden als das Verglichene mit dem Gleichnis. Im Einzelnen vergleiche noch die Aehnlichkeit der Stichworthäufung in den beiden ersten Sätzen.

a *ἐκ μέρους — ἐκ μέρους*
b *τὸ τέλειον — τὸ ἐκ μέρους*
c *νήπιος — νήπιος*
d *νήπιος — νήπιος*
c *ἀνήρ — τὰ τοῦ νηπίου*

fg ist ein schönes Beispiel für synonymen Parallelismus.

Doch ich breche ab. Unbeschreiblich und durch keine Analyse dem Leser näher zu bringen ist die Schönheit, Würde und Kraft der Wortwahl, sowie der geistige Gehalt dieses Capitels. Eine bewunderungswürdige Interpretation der Hauptgedanken des Capitels besitzen wir jetzt in der Composition von Joh. Brahms [1]), die in mancher Hinsicht vollendet genannt werden darf.

Als Beispiel einer besonders fein angelegten und durchgeführten grössern Erörterung analysiere ich die Bestreitung des korinthischen Parteiwesens I Kor 1_{10}—4_{21}. Die Disposition ist klar. In einer exponierenden Einleitung 1_{10-17} wird die Veranlassung des Schreibens angegeben und die Verkehrtheit des Treibens der Gemeinde getadelt. Da der tiefste Grund des Parteiwesens eine zu dem Wesen des Evangeliums nicht stimmende Verehrung der Weisheit ist, so wird die Haupterörterung dem Verhältnis zwischen Evangelium und Weisheit gewidmet. Dass beide nichts mit einander zu thun haben, zeigt

1) Vier ernste Gesänge, op. 121.

1 18—2 5. Dass allerdings auch das Evangelium eine Weisheit bietet, aber nur für Vollkommene, wird in der Digression 2 6—16 behandelt. Der Gedanke, dass sie eben für diese Weisheit noch nicht reif waren, führt ungezwungen zur Besprechung der korinthischen Wirren zurück 3 1—4 und zu einer Erörterung des Verhältnisses der Lehrer zu einander 3 5—17; eine wiederholte Warnung vor Ueberschätzung der Weisheit 3 18—23 und eine Anleitung zur rechten Beurteilung der Lehrer, die aber mehr und mehr in eine scharfe Selbstverteidigung des Apostels übergeht, (4 1—5. 6—21) schliesst den Teil, an dessen Einzelanalyse wir uns jetzt begeben.

Die Einleitung beginnt mit einer nachdrücklichen und feierlichen Ermahnung 1 10a mit Formeln, die dem Apostel geläufig sind Röm 12 1. II Kor 10 1. Der Inhalt der Ermahnung ist mit einem Parallelismus (10 b + c) ausgedrückt, dessen feiner Bau in die Augen fällt; die erste Zeile birgt eine Antithese, die zweite ist ein synonymer vollerer positiver Ausdruck für dasselbe. Schon die Darlegung der Veranlassung seines Schreibens zeigt eine lebhaftere Bewegung, indem die Parteiparolen lebendig reproduciert werden. Sie setzt sich fort in den drei rhetorischen Fragen, in denen der Verf. mit der Gemeinde dialektisch verhandelt, anstatt gleich zu tadeln. Die beiden letzten gehören als Parallelismus zusammen. Zwischen ihnen und der ersten liegt der stark empfundene Zwischengedanke, dass durch die Verehrung der Lehrer dem gekreuzigten Christus Abbruch geschieht. Urban ist est, dass der Apostel gleich auf sich exemplificiert, anstatt auf die andern: er selbst ist bei dem Streit ungebührlich hoch eingeschätzt worden und wehrt das von vorn herein ab. Nicht rhetorisch ist die sachliche Zwischenbemerkung 14—16. Man bemerke jedoch die Häufung des Wortes *βαπτίζειν* (4 Mal). Charakteristisch ist in 1 17 (a + b) der schroffe Uebergang von seiner Person zu dem nächsten Unterthema, welches in 1 18 mit Nachdruck aufgestellt ist. Um gleich das zu sagen, worauf es ihm ankommt, wird *ὁ λόγος* durch das vom Standpunkt der *σοφία* aus anstössige *ὁ τοῦ σταυροῦ* näher bestimmt und ohne Schonung sofort das harte Wort gesprochen, dass es nur *ἀπολ-*

λύμενοι sein können, die an ihm Anstoss nehmen, während es denen, die errettet werden — und dazu hofft er mit den Seinen zu gehören — ein Wunderwerk Gottes ist, das die Errettung verbürgt (cf. Röm 1 16). Ehe er aber diesen Gedanken positiv ausführt, gilt es erst die überschätzte *σοφία* richtig zu beleuchten. Voran steht das vernichtende Wort Gottes über die Weisheit (1 19). Wo bleiben die Weisen dieser Welt, die doch sonst der Menschheit helfen wollen? Höhnend klingt die Anaphora mit *ποῦ* [1]) (drei Fragen deren Umfang und Kraft bis zur letzten sich steigert) — ohne Antwort kommt die Frage zurück: Es ist niemand da, der helfen kann. Man muss zugeben: Gott hat die Weisheit der Welt als Thorheit erscheinen lassen (Oxymoron). Zum Beweise beruft er sich auf die weltgeschichtliche Thatsache, dass Gott die unbrauchbare Weisheit durch die Thorheit der Verkündigung verworfen hat 21 und dieser Satz wird dann wieder erläutert (wobei das *ἐπειδή* wieder aufgenommen wird, weil der Beweis noch nicht vollendet ist). In dem Parallelismus des 21. v. entsprechen einander die Worte *τοῦ θεοῦ* — *ὁ θεός*, die Gegensätze *ἐν τῇ σοφίᾳ* — *διὰ τῆς μωρίας*, *ἔγνω* — *πιστεύοντας*. Die überflüssig erscheinenden Worte *διὰ τῆς σοφίας* dürfen schon wegen der Symmetrie (27 : 25 Silben) nicht gestrichen werden. v. 22—24 sind 4 Zeilen, die nach dem Schema abba zusammengehören.

a *ἐπειδὴ καὶ Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν καὶ Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν*

b *ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον*

b *Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον, ἔθνεσιν δὲ μωρίαν*

a *αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς, Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν, Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν.*

Es correspondieren insbesondre *σημεῖα* — *δύναμιν*, *σοφίαν* — *σοφίαν*. Durch die nachdrucksvoll assonierenden Worte *αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς* ist die letzte Zeile etwas länger geworden, wodurch aber ihre Kraft nur gesteigert wird, bem. die

---

1) Epiktet III 10 16: *ποῦ οὖν ἔτι καιρὸς τοῦ φοβεῖσθαι; ποῦ ἔτι καιρὸς ὀργῆς; ποῦ φόβου περὶ τῶν ἀλλοτρίων, περὶ τῶν μηδενὸς ἀξίων.*

packende Wiederholung von *Χριστὸν θεοῦ — θεοῦ*. In 22 reimen *αἰτοῦσιν — ζητοῦσιν*, in der dritten Zeile ist der Abwechselung wegen *ἔθνεσιν* statt *Ἕλλησιν* gesetzt.

Dass diese Thorheit und Schwäche wirklich eine Kraft und Weisheit sein kann, begründet 25 in einem ausgezeichneten Parallelismus (18 : 17), der kraftvoll am Schluss das leichte *ἐστίν* der ersten Zeile fallen lässt, um mit dem vollen *ἀνθρώπων* schliessen zu können.

Auf die Beschaffenheit der eignen Gemeinde lenkt das kurze Sätzchen 26a den Blick und nun folgt die vortreffliche Periode 26—29, von der Blass geäussert hat (S. 294): »Kein griechischer Redner würde die Beredsamkeit dieser Stelle anders als höchlichst bewundert haben«.

a *οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα οὐ πολλοὶ δυνατοὶ οὐ πολλοὶ εὐγενεῖς,*
b *ἀλλὰ τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεὸς ἵνα καταισχύνῃ τοὺς σοφούς*
c *καὶ τὰ ἀσθενῆ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεὸς ἵνα καταισχύνῃ τὰ ἰσχυρά*
dα *καὶ τὰ ἀγενῆ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐξουθενημένα ἐξελέξατο ὁ θεός*
β *τὰ μὴ ὄντα ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ*
e *ὅπως μὴ καυχήσηται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.*

Man sehe, wie die in a aufgestellte Trias in bcd auseinandergelegt wird, man achte auf die genaue Wortcorrespondenz in b und c und auf den reimartigen Gleichklang der Glieder unter einander. Besonders schön ist d; hier schwillt die Rede durch Häufung weit über das Mass von b und c hinaus an (vgl. I Kor 13 1. 2. 3. Röm 8 33. 34), so dass sie sich sogar in zwei parallele Sprechzeilen zerlegt (vgl. Röm 1 20). Diesem Crescendo musste dann noch ein Diminuendo in der Coda e folgen, wozu der Apostel Schriftworte verwendet. Durch sie wird die Betrachtung wieder auf die Höhe des allgemeinen Gedankens gehoben. Leicht angefügt durch das *ἐξ αὐτοῦ* geht die Rede dazu über, zu zeigen, dass all das, was andre an der Weisheit dieser Welt besitzen, den Christen in Christus gegeben ist: er ist eure Weisheit. Aber das genügt dem Apostel hier

am Schlusse der Erörterung nicht. Er häuft mit gewichtigen Worten all das, was der Christ von seinem Herrn als Heilswirkung ertährt — ohne sorgfältige theologische Auswahl der Worte. Darum ist die Reihenfolge hier ungewöhnlich, neben der *σοφία* steht passend die verwandte *δικαιοσύνη*, dann folgen die beiden Verbalsubstantiva mit den vollen Endungen, zuletzt die schwere *ἀπολύτρωσις*. Theologische Geheimnisse enthält die Anordnung nicht. Das Citat kann einem als ein Abfall im Ton erscheinen, aber man beachte, dass es den Gedanken aus 29 wieder aufgreift und ihn gewissermassen corrigiert: das Rühmen ist unstatthaft oder vielmehr nur das Rühmen wegen des Herren ist erlaubt.

Ruhiger und weniger schwungvoll wird die Rede, indem sie sich zu den Reminiscenzen an die erste Wirksamkeit des Apostels wendet. Es fallen auf die gehäuften Doppelausdrücke *λόγου ἢ σοφίας, ἀσθενείᾳ — φόβῳ — τρόμῳ πολλῷ, λόγος καὶ κήρυγμα, πνεύματος καὶ δυνάμεως*. Bem. das nachdrückliche *καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον* vgl. 1 18. Das Stück gliedert sich für den Vortrag zwanglos in zwei mal zwei Parallel-Distichen 1a+b (von *καταγγ.* an), 2a+b (von *καὶ τοῦτο*); 3+4a (bis *λόγοις*), 4b+5. Es correspondieren 1a und 3a (*κἀγώ*), sowie immer a und a, b und b in je zwei Distichen. Am Schlusse wieder der Gegensatz *σοφία — ἀνθρώπων — δύναμις θεοῦ*.

Die Digression 2 6—16 ist ein fein organisiertes, rhythmisch-musikalisch höchst bewegtes Ganzes. Sie gliedert sich in drei grössere Abschnitte zu je drei Spruchgruppen. Nur der erste hat durch das Citat vier Gruppen. Diese kleinen »Strophen« sind zum Teil zweifellos dreigliedrig, nur die letzte ist viergliedrig. Die Worte *ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν*, die durch den Gedanken nicht notwendig erfordert sind, bilden einen kräftigen überschiessenden Schluss. Bei einigen anderen Strophen kann man schwanken, ob sie zwei- oder dreigliedrig sind. Aber die meisten würden, wenn man sie auf zwei Glieder verteilte, das zweite Glied zweigeteilt haben und zwar läge die Caesur so, dass ein kürzerer einem längeren Teil gegenüberstände. So wird es sich empfehlen, alle Gruppen ausser der

letzten als dreigliedrige aufzufassen. Und dann wird sich zeigen, dass das Wesen dieses Rhythmus gerade darin besteht, dass das 2. Glied meist entweder durch seine Kürze oder seine Unbetontheit hinter dem 1. und 3. zurücktritt. Wenigstens ist dies in I und III der Fall, während in II das 2. Glied betont ist. Mit Vorliebe ist auch die 3. Zeile über die 1. hinaus verlängert I 1c, 2c, 3c, 4c. II 2c. III 3c. Ausgenommen ist II 1c. Correspondenz besteht in I und II zwischen 1 und 3. Ferner verhalten sich ähnlich zu einander I 1. 2 und III 2. 3. Das Ganze ist von einer feierlich-schwebenden Stimmung getragen und es gehörte wohl ein feines rhythmisches Gefühl und rednerisches Können dazu, einen so complicierten Bau so fein und elegant durchzuführen. Kaum wird man noch sagen dürfen, Paulus habe das nur so hingesprochen, wie es ihm gerade in den Sinn gekommen. Da ist Alles wohlüberlegt, durchdacht, sicherlich auch gefeilt. Die erste Gruppe hat durch die vielen dunklen U- und O-Laute mystischen Klang. Im Einzelnen sind mancherlei Klangfiguren vorhanden: *σοφίαν — σοφίαν, αἰῶνος τούτου — αἰῶνος τούτου, ἔγνωκεν — ἔγνωσαν, ἔγνωσαν — ἐσταύρωσαν*, in II das immer wiederkehrende *πνεῦμα, διδακτοῖς — διδακτοῖς, πνευματικοῖς — πνευματικά, συγκρίνοντες, ἀνακρίνεται — ἀνακρίνεται, νοῦν — νοῦν.*

I 1a *σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις*
b *σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου*
c *οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων,*
2a *ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ*
b *τὴν ἀποκεκρυμμένην,*
c *ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν,*
3a *ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν·*
b *εἰ γὰρ ἔγνωσαν,*
c *οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν — ἀλλὰ καθὼς γέγραπται·*
4a *ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν*

b καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη
c ὅσα ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν.
II 1a ἡμῖν γὰρ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος·
b τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ
c καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ.
2a τίς γὰρ οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου
b εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ;
c οὕτως καὶ τὰ τοῦ θεοῦ οὐδεὶς ἔγνωκεν εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ.
3a ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν
b ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ θεοῦ
c ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν.
III 1a ἃ καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις
b ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος
c πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες.
2a ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ
b μωρία γὰρ αὐτῷ ἐστίν
c καὶ οὐ δύναται γνῶναι, ὅτι πνευματικῶς ἀνακρίνεται.
3a ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει μὲν πάντα
b αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται.
c τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου, ὃς συμβιβάσει αὐτόν;
d ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν.

Mit κἀγώ wird, für den Hörer verständlich, der Faden von 2 1 wieder aufgenommen. Man beachte den plötzlichen und rednerisch nicht glücklichen Wechsel von σαρκίνοις, νηπίοις und wieder σαρκικοί. Die folgende Besprechung des Verhältnisses der Lehrer zu einander zerfällt deutlich in zwei, durch Form und Stimmung stark geschiedene Abschnitte 3 3b—9. 10—17. Der erste ist seinem Verhältnis zu Apollos gewidmet. Die Form ist die einer Verhandlung mit der Gemeinde in Frage und Antwort. Und zwar ist, nachdem sozusagen die Sachlage dargelegt ist in den Distichen 3b+c (ὅπου — οὐχί), 4a+b (ὅταν — οὐκ), die Rede ganz regelmässig so gebaut, dass auf zwei kurze Gliedchen immer ein längeres oder schwereres folgt. Dieser leichte und fast graciöse Wechsel entspricht

dem Inhalt: Die Geteiltheit und der Gegensatz der beiden Lehrer wird durch ihre Einheit vor Gott überwogen:

1a τί οὖν ἐστὶν Ἀπολλώς; τί δέ ἐστιν Παῦλος;
b διάκονοι, δι' ὧν ἐπιστεύσατε καὶ ἑκάστῳ ὡς ὁ κύριος ἔδωκεν.

2a ἐγὼ ἐφύτευσα, Ἀπολλὼς ἐπότισεν,
b ἀλλὰ ὁ θεὸς ηὔξανεν.

3a ὥστε οὔτε ὁ φυτεύων ἐστίν τι οὔτε ὁ ποτίζων
b ἀλλ' ὁ αὐξάνων θεός.

4a ὁ φυτεύων δὲ καὶ ὁ ποτίζων ἕν εἰσιν
b ἕκαστος δὲ τὸν ἴδιον μισθὸν λήμψεται κατὰ τὸν ἴδιον κόπον.

Auch hier ist die Correspondenz und Symmetrie wieder äusserst fein. Es entsprechen sich dem Umfange nach 1 und 4, 2 und 3. Ferner vgl. 1a und 2a, 3a und 4a, auch 2b und 3b, 1b und 4b (ἕκαστος). Man wird wohl zugeben, dass nur ein sehr feiner Redner dem Apostel das nachmachen könnte. Er muss ein ungemeines Gefühl für den symmetrischen Rhythmus gehabt haben, sei es von Natur, sei es durch Schule oder wohl durch Beides. Von dieser in sich geschlossenen »Strophe« führt v. 9 zur folgenden über. Der Uebergang ist durch den schroffen Wechsel des Bildes (vgl. 3₁) gekennzeichnet: γεώργιον, οἰκοδομή.

Im Folgenden ist die Stimmung eine ganz andre. Statt des verbindlichen anmutigen Spiels von Frage und Antwort Sätze von grosser Straffheit und Gedrungenheit, die gehäuften Futura klingen scharf, ebenso der Imperativ βλεπέτω. Aus dem vertrauensvollen, verbindlichen — fast möchte man sagen »Collegen« ist der eifersüchtige Meister geworden, der mit Energie darüber wacht, dass ihm kein Pfuscher sein Werk verdirbt [1]). Mit Energie stellt er zunächst sein Baumeisterrecht fest gegenüber dem, der weiter bauen will. Spannung erregt

1) Wie man noch immer auch diesen Abschnitt auf die Apollos-Partei beziehen kann, anstatt auf den Führer der Kephas-Partei, ist mir unverständlich. Schon der schroffe Uebergang und Wechsel des Tons sollte doch Jeden eines Anderen belehren. Vgl. auch 3₂₂. Stud. Krit. 1895.

es, wenn der Gegner zum ersten Mal erwähnt wird: *ἄλλος δέ ἐποικοδομεῖ*, hart und drohend klingt die kurze Zurechtweisung *ἕκαστος δὲ βλεπέτω πῶς ἐποικοδομεῖ.* Denn nur noch um Weiterbauen kann es sich handeln, der Grund ist ein für alle Mal gelegt — so betont er noch einmal. Die folgende Verweisung auf das Gericht ist nun aber keine polternde Drohung, sondern wieder ein feingegliedertes Ganzes von drei Gruppen:

1a *εἰ δέ τις ἐποικοδομεῖ ἐπὶ τὸν θεμέλιον*
 b *χρυσίον ἀργύριον | λίθους τιμίους ξύλα | χόρτον καλάμην*
 c *ἑκάστου τὸ ἔργον φανερὸν γενήσεται.*
2a *ἡ γὰρ ἡμέρα δηλώσει, ὅτι ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται*
 b *καὶ ἑκάστου τὸ ἔργον ὁποῖόν ἐστιν τὸ πῦρ αὐτὸ δοκιμάσει.*
3a *εἴ τινος τὸ ἔργον μενεῖ ὃ ἐποικοδόμησεν, μισθὸν λήμψεται*
 b *εἴ τινος τὸ ἔργον κατακαήσεται, ζημιωθήσεται*
 c *αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός.*

Es correspondieren 1 und 3, 2 ist Zwischensatz, in dem a und b einen synonymen Parallelismus darstellen. In 1b sind die Worte wie so oft paarweise geordnet, überschiessend ist *τιμίους*, das auch wohl sonst verdächtig ist. In 3a und b ist Anaphora, wodurch 1c und 2c aufgenommen werden, in 3bc bemerke die reimartige Häufung der grellen Futurendungen. Die letzten Worte von 3c erinnern wieder an 2b und bringen noch einmal die drohende Stimmung des Ganzen zum Ausdruck, leiten daher trefflich über zu den mit v. 10 correspondierenden 6 Schlusszeilen (auch v. 10 gliedert sich in 6 Zeilen) in v. 16. 17 — der letzten und furchtbarsten Drohung: der Gegner wird der Tempelschändung bezichtigt. Sie gliedert sich in 3 Distichen, im zweiten wirkt die Antanaklasis vortrefflich. Interessant ist, wie in der letzten Zeile der Symmetrie wegen das an sich überflüssige *οἵτινές ἐστε ὑμεῖς* wiederholt und damit zum Anfang von 1b zurückgelenkt wird, wie so oft bei Paulus.

Mit 18—23 wird die Erörterung über die Lehrer zunächst abgeschlossen, indem noch einmal die Ueberschätzung der *σοφία* bekämpft wird. Es entsprechen sich die beiden ausserhalb des Rhythmus stehenden kurzen Warnungen: *μηδεὶς ἑαυ-*

τὸν ἐξαπατάτω 18, *ὥστε μηδεὶς καυχάσθω ἐν ἀνθρώποις* 21, welche die Disposition des Stückes bezeichnen. Was dazwischen steht, abgesehen von den zwei Citaten — sind drei Zeilen:

a *εἴ τις δοκεῖ σοφὸς εἶναι ἐν ὑμῖν ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ,*
b *μωρὸς γενέσθω, ἵνα γένηται σοφός.*
c *ἡ γὰρ σοφία τοῦ κόσμου τούτου μωρία παρὰ τῷ θεῷ ἐστιν.*

Auf die zweite Warnung 21 folgt die effectvolle Schlussgruppe, die wieder strophenartig durch das *πάντα ὑμῶν* eingerahmt ist:

πάντα γὰρ ὑμῶν ἐστίν· εἴτε Παῦλος εἴτε Ἀπολλῶς εἴτε Κηφᾶς
εἴτε κόσμος εἴτε ζωὴ εἴτε θάνατος
εἴτε ἐνεστῶτα εἴτε μέλλοντα
πάντα ὑμῶν, ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ, Χριστὸς δὲ θεοῦ.

Auch hier ist der symmetrische Rhythmus nicht ohne Effect. Ein kräftiger Schluss wird durch die Klimax gewonnen, deren Inhalt über die hier notwendig erforderten Gedanken hinausgeht.

Die folgende Anleitung zur rechten Schätzung der Lehrer, die aber schon mit v. 3 in eine Selbstverteidigung des Apostels überzugehen beginnt, ist noch durchaus ruhig gehalten. Das Stück gliedert sich in drei anwachsende Gruppen 1+2 (29:21 Silben), 3a+3b 4a+4b (29 : 19 : 22), 5a+b+c+d (19 : 11 : 11 : 19)[1]. Die erste und dritte Gruppe beginnen mit einer Ermahnung, in der mittelsten redet Paulus von sich.

Zu der folgenden, heftigen Selbstverteidigung leitet v. 6 über, der so wie er da steht, aus drei Zeilen zu 23 : 16 : 19 Silben besteht. — Von nun an wird die Rede sehr lebhaft und steigert sich bis zur Bitterkeit: zunächst drei rhetorische Fragen, von denen die dritte, kettenartig an die zweite angehängt, eine Parallelzeile zu den ersten beiden füllt 7a+b (16 : 14). Dann drei ironische Ausrufe, die ersten beiden (wie oben die 2 Fragen) mit Anaphora, an die dritte hängt sich wieder die zweite Zeile, Epiphora mit *βασιλεύειν* 8a+b

1) Man könnte in Versuchung kommen, wegen der Symmetrie nur zwei mal 2 Distichen anzunehmen: 29 : 19, 29 : 19; 22 : 19, 22 : 19. Aber das wäre keine Sinngliederung.

(26+24). Und nun folgt die leidenschaftlich bittre Klage über das Loos der Apostel, eingerahmt durch das Thema 9a+b (27 : 21) und das ganz leidenschaftliche Schlusswort 13b. Die dazwischen stehende Detailausführung gliedert sich in drei Gruppen zu je drei Sätzen, zuerst drei schlagende Antithesen (bem. den fein pointierten Wechsel von *διὰ Χριστὸν* und *ἐν Χριστῷ*), dann die Sätze über die Leiden der Apostel und schliesslich die packenden Oxymora. Die eindringliche Kraft dieses Passus kann nicht geschildert, sondern muss nachempfunden werden.

Die Heftigkeit dieser Rede wird aber schliesslich wieder gemildert durch den Schlussabschnitt 4 14—21, der zuerst in herzgewinnender Weise seinen Eifer aus seiner Vaterliebe erklärt (1) 14a+b, 15a+b, 16; dann den Thimotheus empfiehlt (2) 17a+b, c+d. Schliesslich wallt der Zorn noch einmal auf, heftig drohend bricht er ab (3) 18+19a, 19b+20, 21a+b. 1 und 3 stehen mit einander in Correspondenz. Dasselbe Verhältnis beobachteten wir 1 22—24; 2 6—8. 10—12. 14—15. 3 5—8. 12—15. 16—17. 21—23. 4 1—5. Das symmetrische Princip geht also durch.

Man kann wohl nicht bestreiten, dass dieser so analysierte Abschnitt ein Stück feinster Schriftstellerei oder Beredsamkeit ist. Dass Paulus so etwas nicht »von selbst« gekonnt hat sondern nur auf Grund von Talent und Schulung, daran scheint mir kein Zweifel möglich zu sein.

Den Schluss dieser Abhandlung soll bilden eine rhetorische Analyse des Römerbriefs, wenigstens in seinen Hauptbestandteilen. Dass ich nur ihn herausgreife, geschieht aus Mangel an Raum, — eigentlich müssten alle Briefe einmal so durchgenommen werden. Er ist aber insofern besonders lehrreich, als er zweifellos derjenige ist, welcher neben dem 1. Korintherbriefe am sorgfältigsten geschrieben ist und am meisten »literarischen« Charakter hat trotz seiner Eigenschaft als Brief [1]).

---

1) Die These Deissmanns in seinen »Bibelstudien« über den reinen Briefcharakter der Paulinen kann nur cum grano salis für richtig gehalten werden.

Der Eingang des Römerbriefes lässt die Grundform des Paulinischen Briefgrusses noch deutlich erkennen: Paulus . . den Römern — Segenswunsch (1—6. 7). Aber der erste Satz ist durch Einfügung einer Reihe wichtiger Nebenbestimmungen stark erweitert und durch eine nicht gewöhnliche Wortfülle schwungvoll und reich ausgestattet. Man achte auf die doppelte Apposition zum Namen P., auf die parallele Apposition v. 6, die reiche Näherbestimmung von *εὐαγγέλιον* durch den gefüllten Relativsatz, die doppelte und wohlgegliederte Apposition zu *υἱοῦ αὐτοῦ*, den Doppelausdruck *χάριν καὶ ἀποστολήν* mit seiner dreifachen Näherbestimmung. Aufgefallen ist stets der vollere Ausdruck *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης* und das feierlich resumierende *Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν*. Aber wir haben es trotz der Beladenheit des Satzes nicht mit einer unförmigen Masse zu thun. Wie die Periode im Munde des Paulus rhythmisch geklungen haben wird, so ist auch dem Vorleser der Weg zu einem eindrucksvollen Vortrage gewiesen, indem die natürliche Gliederung durch Ruhepunkte angedeutet ist. Man muss folgendermassen gruppieren:

a *Παῦλος δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ   κλητὸς ἀπόστολος*

b
- *ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ*
  - *ὃ προεπηγγείλατο διὰ τῶν προφητῶν αὐτοῦ*
    - *ἐν γραφαῖς ἁγίαις*
- *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ —*

c
- *τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα*
  - *τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης*
    - *ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν*
- *Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν —*

d
- *δι' οὗ ἐλάβομεν χάριν καὶ ἀποστολὴν*
  - *εἰς ὑπακοὴν πίστεως   ἐν πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν*
    - *ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ*
- *ἐν οἷς ἐστὲ καὶ ὑμεῖς κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ —*

e *πᾶσιν τοῖς οὖσιν ἐν Ῥώμῃ ἀγαπητοῖς θεοῦ κλητοῖς ἁγίοις.*

Die Symmetrie des Ganzen ist tadellos: a und e, die den Rahmen bilden, sind unter einander parallel; die Gruppen bcd enthalten jede einen in sich abgeschlossenen Gedanken: in b

stellt Paulus sich vor, in c bestimmt er das Wesen des Gottessohnes, in d erweist er das Recht, sich an die römische Gemeinde zu wenden, kehrt also zu seiner Person zurück. Unter sich sind b c d genau parallel, — man beachte namentlich das 3. Glied jeder Gruppe, welches jedes Mal einen fast pleonastischen Eindruck macht, ferner beachte man die drei vollen Clauseln (s. S. 189 Anm.). Vor *πᾶσιν* muss natürlich tief geatmet und neu angesetzt werden.

Die Danksagung und briefliche Einleitung hat wenig rhetorische Färbung. V. 8—10 gliedern sich völlig ungezwungen in drei Sätze zu je zwei Gliedern. ‖ *πρῶτον* . . . . *ὑμῶν ὅτι* . . . . *κόσμῳ* [1]) ‖ *μάρτυς* . . . . *υἱοῦ αὐτοῦ* [2]) *ὡς ἀδιαλείπτως* . . . . *προσευχῶν μου* ‖ *δεόμενος* . . . . *εὐοδωθήσομαι ἐν τῷ θελήματι* . . . . *πρὸς ὑμᾶς* ‖.

In V. 11—13 ist, obwohl auch hier eine gewisse Gliederung in symmetrischen Zeilen nicht zu verkennen ist, namentlich die Parenthese *καὶ ἐκωλύθην ἄχρι τοῦ δεῦρο* bemerkenswert. — 14. 15 sind zwei gleich lange (22 Silben) Glieder eines Distichons, auch in 16. 17 steckt ein Parallelismus membrorum, die zweigliedrige Begründung des voranstehenden Satzes:

οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον
δύναμις γὰρ θεοῦ ἐστὶν εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι,
Ἰουδαίῳ τε καὶ Ἕλληνι
δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως
εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται.
ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.

Die Symmetrie kann nicht geleugnet werden. Freilich muss in v. 16 *πρῶτον* mit den entscheidenden Zeugen BG Tert

1) Die beiden Glieder wären fast gleich lang, wenn *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* mit א gestrichen werden dürfte.

2) Das Glied ist erheblich länger wegen der Worte *ἐν τῷ πνεύματί μου*, die jedenfalls aus exegetischen Gründen gestrichen werden müssen. Denn die beiden Bestimmungen mit *ἐν* schliessen einander aus. Wenn das *λατρεύειν* in der Verkündigung stattfindet, so kann dasselbe Wort nicht gleichzeitig den Cultus des frommen Gemüts bezeichnen.

gestrichen werden, es stammt aus 2 9 f., wo es allein am Platze ist. Nur durch die Rücksicht auf den symmetrischen Rhythmus lässt sich das ganz merkwürdige, kaum erklärbare, eigentlich unmögliche *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* rechtfertigen.

1 18—32 ist ausserordentlich reich an rhetorischen Effecten. Schon das ist pointiert, dass aus dem vorhergehenden Satze das *ἀποκαλύπτεται* aufgenommen wird, nun aber mit dem entgegengesetzten Subject. Weiterhin drängen sich geradezu die zugespitzten Worte, Gegensätze, Paronomasieen. Das entspricht dem Inhalt, der den Contrast zwischen der göttlichen Offenbarung und dem menschlichen Verhalten und dann wieder die göttliche Strafe über die menschliche Sünde schildert. So folgen Schlag auf Schlag aufeinander: *ὀργὴ θεοῦ — ἀδικίαν ἀνθρώπων, ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ, φανερόν ἐστιν — ἐφανέρωσεν, ἀόρατα — καθορᾶται, τὸν θεὸν — οὐχ ὡς θεόν, σοφοὶ — ἐμωράνθησαν, ἀφθάρτου θεοῦ — φθαρτοῦ ἀνθρώπου, τῶν καρδιῶν — τὰ σώματα, ἀλήθειαν — ψεύδει, κτίσει — κτίσαντα, φυσικὴν — παρὰ φύσιν, ἄρρενες ἐν ἄρρεσιν, ἐδοκίμασαν — ἀδόκιμον.* Man darf vielleicht vermuten, dass dieser Abschnitt deswegen so reich ausgestattet ist, weil Paulus hier ein ihm sehr geläufiges Thema behandelt, worüber er oft zu sprechen Gelegenheit hatte, ein Stück Buss- und Gerichts-Predigt.

Der Aufbau des Ganzen lässt einen gewissen zweiteiligen Rhythmus nicht verkennen. Man beachte die Gliederung durch die Partikeln *διότι* 19. 21, *διό* 24, *διὰ τοῦτο* 26, *καὶ καθώς* . . 28 [1]).

V. 18 enthält das Thema, 19. 23 schildert die Sünde der

---

1) Unmöglich ist nämlich, *διότι* 19 nur durch Komma von 18 zu trennen und 19 als Begründung eines in 18 enthaltenen Gedankens zu fassen, denn er bringt nur den Anfang einer umfänglichen Beweiserörterung 19—23. Mithin muss *διότι* mit „denn" übersetzt werden, wie auch Blass § 76 6 anerkennt (vgl. 3 20. 8 7). Ebenso ist *διότι* 21 eigentlich nicht eine Begründung des unmittelbar vorhergehenden *εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους*, sondern des im Hintergrunde liegenden Gedankens, dass sie vom Zorne Gottes bedroht sind. Darum thut man gut, mit 21 einen neuen Satz zu beginnen.

Menschen, 24—32 die göttliche Strafe, in der schon gegenwärtig das Zorngericht wetterleuchtet. Beide Teile sind wieder zweigliedrig. 1a 19. 20. — 1b 21—23; 2a 24—27. — 2b 28—32. Im Einzelnen gliedert sich das Stück folgendermassen: 18 hat drei Glieder zu je 15 Silben, b und c haben nicht nur in *ἀδικίᾳ(ν)*, sondern auch am Schluss reimartigen Gleichklang. 19. 20 hat folgende Gestalt:

διότι τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς.
ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανέρωσεν.
τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου
τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται
ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης
εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους.

Man beachte, wie immer in der ersten Zeile der Disticha etwas von Gottes Wesen ausgesagt wird, in der zweiten etwas, was sich auf die Menschen bezieht. Zweifelhaft könnte nur die Einteilung der zweiten erscheinen, wo auch *ἀπὸ κτίσεως κόσμου* zur zweiten Zeile gerechnet werden könnte. Das ist aber wegen der Symmetrie mit der Umgebung nicht wahrscheinlich: der Vorleser wird hinter *κόσμου* die Pause machen und mit *τοῖς*, dem *τὰ* entsprechend, die neue Zeile beginnen. Das dritte Distichon ist weniger einheitlich, als die beiden ersten, es bringt ein zweites Subject nachschleppend nach, und den Abschluss des Ganzen mit *εἰς τὸ* u. s. w. 21—23 zerfällt in zwei Tristicha, die aber symmetrisch gebaut wären, wenn nicht der Schluss durch das Polysyndeton verlängert wäre (S. 189 Anm.).

διότι γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν ἢ ηὐχαρίστησαν
ἀλλὰ ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν
καὶ ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία.
φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν,
καὶ ἤλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ
ἐν ὁμοιώματι εἰκόνος φθαρτοῦ ἀνθρώπου καὶ πετεινῶν καὶ τετραπόδων καὶ ἑρπετῶν.

V. 24—32 ist naturgemäss länger als der erste Teil.

Denn hier kommt ja die eigentliche Ausführung des Themas 18, dass der Zorn Gottes sich enthülle [1]).

V. 24—27. Der erste Satz hat seinen natürlichen Einschnitt hinter *ἀκαθαρσίαν*. V. 25 ist abgesehen von der Doxologie ein schöner par. membr. von zwei Gliedern, der doch wohl darauf angelegt war, mit einem *μετήλλαξαν* weiter geführt zu werden. Trotz der Unterbrechung durch die Doxologie ist auch jetzt noch v. 26 (20 : 24 Silben) ein entsprechender Parallelismus, in welchem die Antithese *φυσικήν* — *παρὰ φύσιν* dem *κτίσει* — *παρὰ κτίσαντα* correspondiert. 27 hat hinter *θηλείας*, *ἀλλήλους*, sowie hinter *κατεργαζόμενοι* Caesuren. Der Lasterkatalog ist von zwei correspondierenden Distichen (28. 32) eingefasst und ziemlich symmetrisch gebaut:

πεπληρωμένους πάσῃ ἀδικίᾳ — *πονηρίᾳ πλεονεξίᾳ κακίᾳ*
μεστοὺς φθόνου φόνου — *ἔριδος δόλου κακοηθίας*
ψιθυριστὰς — *καταλάλους*
θεοστυγεῖς — *ὑβριστάς*
ὑπερηφάνους — *ἀλαζόνας*
ἐφευρετὰς κακιῶν — *γονεῦσιν ἀπειθεῖς*
ἀσυνέτους — *ἀσυνθέτους*
ἀστόργους — *ἀνελεήμονας.*

Die beiden ersten Glieder bilden einen par. membr. von verschiedener Klangfarbe, das erste wird von Endungen auf *-ιᾳ* beherrscht, das zweite von dunklen O-Lauten, *κακοηθίας* (so zu schreiben mit WH) klingt reimartig an die erste Zeile an [2]). Die 3 folgenden Paare sind aus Rücksichten des Sinnes zusammengestellt, das 4. besteht aus zwei zusammengesetzten Begriffen mit chiastischer Stellung, das 5. und 6. werden durch Sinn und Klang zusammengehalten.

Schon 1 32 trat das zweimal wiederkehrende *πράσσειν* kräftig hervor. Es bleibt auch 2 1—3 neben *κρίνειν* und *κατα-*

---

1) Die Preisgabe der Menschen in die Sünde ist der Anfang des Zorngerichts Das ist eine antecipierende Betrachtungsweise, parallel derjenigen, wonach der Besitz des Geistes schon eine teilweise Vorwegnahme des messianischen Heils ist.

2) Aehnliche Klangwechsel Röm 7 4. I Kor 2 10b zwischen dunklen O- und helleren Lauten.

κρίνειν der herrschende Begriff. 7 Mal lesen wir hier *κρίνειν* und seine Derivate, 3 Mal *πράσσειν*, darunter zwei Mal die Wendung *τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας* aus 1_{32}. Für den unbefangenen Hörer wird darnach kein Zweifel bestehen, dass die Erörterung des vorigen Capitels sich fortsetzt. Er wird schwerlich auf den Gedanken kommen, dass der Verf. zur Besprechung eines anderen Gegenstandes, etwa der Lage der Juden, übergehe. Schon das *διό* wird ihm nahelegen, die Verbindung mit dem Vorhergehenden ganz eng zu denken. Daraus erwächst der Exegese die Aufgabe, den Uebergang besser zu erklären, als bisher. Es darf kein Gedankensprung angenommen werden, sondern das Neue muss sich aus dem Vorigen ungezwungen entwickeln.

Der Allgemeinheit des Grundsatzes aus 1_{32} entsprechend müssen auch die Aussagen in 2_{1-3} ganz allgemein aufgefasst werden, wofür der Apostel durch die Formulierung der Apostrophe *ὦ ἄνθρωπε πᾶς* Sorge getragen hat. Daraus folgt aber, dass der Angeredete nicht der Jude ist, oder sonstwer, sondern eben jeder Mensch, der über den anderen ein sittliches Urtheil fällt und sich damit über ihn und ausserhalb des Gerichts stellt. Paulus redet hier ganz dogmatisch vom Menschen überhaupt.

Der Aufbau von 2_{1-11} ist folgender: 1 und 2 stellen gewissermassen das Thema auf und zwar schildert 1 die Sachlage, die an dem allgemeinen Grundsatz 2 gemessen werden soll. Schon in v. 1 ist rhetorische Lebhaftigkeit zu spüren.

Sehr lebhaft und rhythmisch gestaltet sich der Fortgang der Apostrophe, in welcher der Parallelismus vorherrscht:

1a *λογίζῃ δὲ τοῦτο ὦ ἄνθρωπε ὁ κρίνων τοὺς τὰ τοιαῦτα πράσσοντας καὶ ποιῶν αὐτά*

b *ὅτι σὺ ἐκφεύξῃ τὸ κρίμα τοῦ θεοῦ;*

2a *ἢ τοῦ πλούτου τῆς χρηστότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας καταφρονεῖς*

b *ἀγνοῶν ὅτι τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ εἰς μετάνοιάν σε ἄγει;*

3a *κατὰ δὲ τὴν σκληρότητά σου καὶ ἀμετανόητον καρδίαν θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργὴν*

b ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ.

Man beachte, dass in a immer die 2. Person, in b immer τοῦ θεοῦ Hauptbegriff ist, dass κρίνων — κρίμα, χρηστότης — χρηστόν, ὀργή — ὀργή in a und b correspondieren, ferner μετάνοια und ἀμετανόητον in 2b und 3a, zum Zeichen, dass 2 und 3 enger unter einander zusammengehören als mit 1. Wenn diese drei Sätze eine lebendige Wiederaufnahme und plastische Ausführung der in v. 1 geschilderten Sachlage waren, so folgt jetzt eine ebenso lebhafte Ausführung des allgemeinen Grundsatzes v. 2, der durch den kurzen Relativsatz ὃς ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ wieder aufgenommen wird. Dies 2. Thema wird in zwei mal zwei chiastischen Parallelismen entfaltet, — ein prachtvolles Beispiel für antithetischen Parallelismus (s. oben S. 179).

Die exegetische Frage in v. 7 wegen der Beziehung von ζητοῦσιν ist durch einen Blick auf den Parallelismus gelöst, ebenso die Interpunktionsfrage bei θυμός v. 8. — Indem Paulus 9. 10 reimartig das πᾶς in Juden und Hellenen zerlegt, hat er den Unterschied der Nationalitäten angerührt und damit eine neue Erörterung begonnen [1]), deren Inhalt er am Schlusse 3 1 noch einmal gut formuliert: τί οὖν τὸ περισσὸν τοῦ Ἰουδαίου; ἢ τίς ἡ ὠφέλεια τῆς περιτομῆς; Dass er diese Frage negativ beantworten muss, zeigt schon der vorangeschickte thematische Satz, dass Gott nicht parteilich ist. Er wird begründet durch zwei Parallelismen, von denen der erste ein ausgezeichnetes Beispiel für den antithetischen Fall ist:

---

1) Diese Art ein neues Thema anzuschlagen ist sehr häufig bei Paulus. Das neue Motiv wird wie etwas ganz Nebensächliches hingeworfen, erweist sich dann aber als Leitmotiv des Folgenden. Dadurch gewinnen diese Uebergänge einen ruckweisen Charakter. Ein hervorragendes Beispiel haben wir I Kor 1 17 beobachtet. Kennen lernen werden wir noch Röm 8 4 17. Aehnlich sind die Fälle Röm 11 16. I Kor 3 9, wo zugleich ein schroffer Wechsel des Bildes stattfindet. Ferner vgl. den Uebergang zu der »Einlage« über die κλῆσις I Kor 7 17. Phil 1 20 εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου als Ueberleitung zu 1 21—25.

ὅσοι γὰρ ἀνόμως ἥμαρτον ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται
καὶ ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον διὰ νόμου κριθήσονται.

Interessanterweise vertauscht der Verf., um den Gedanken zuzuspitzen, das zweite Mal ἐν mit διά, der Gleichklang wird preisgegeben, aber der Rhythmus wird genau parallel gestaltet, wegen der zweisilbigen Praeposition fällt das nun überzählige καί weg. Der Wechsel des Schlussverbums folgt ebenfalls aus der Vertauschung der Praepositionen. Wo eine Norm des Urteils (διὰ νόμου) vorhanden ist, lag es näher, statt ἀπολοῦνται das geordnete Gerichtsverfahren zu nennen: κριθήσονται. Der Parallelismus in 13 ist weniger rein:

οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ νόμου δίκαιοι παρὰ [τῷ] θεῷ
ἀλλ' οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται.

In der zweiten Zeile fehlt ein Aequivalent für παρὰ [τῷ] θεῷ. Indessen wird dieser Mangel vielleicht durch das vollere δικαιωθήσονται aufgewogen, wodurch auch der Gedanke an den gerechtsprechenden Gott angeregt wird. Manche Exegeten sind der Ansicht, dass 13 seine unmittelbare Fortsetzung über 14. 15 hinweg in 16 finde [1]):

1) Die beiden Sätze 14. 15, welche unter allen Umständen nur eine Zwischen- oder Nebenbemerkung sind und dem Hauptzwecke der Erörterung nicht dienen, fallen auch in der Form aus ihrer Umgebung heraus. Als Parallelismen lassen sie sich nicht auffassen (21 : 15, 22 : 37 Silben). Ich will mit meiner Ueberzeugung nicht zurückhalten, dass 14. 15, aber auch die ganz eng damit zusammengehörigen 26. 27 dem ursprünglichen Text nicht angehören. Nicht als ob der in ihnen ausgesprochene Gedanke dem Paulus nicht erschwinglich gewesen wäre. Es wäre nur ein weitres Stück des hellenistischen Einschlags bei Paulus, dessen Bedeutung wir mehr und mehr erkennen. Immerhin will beachtet sein, dass 5 13 kein Gebrauch von ihm gemacht wird. Wer aber will, kann ja mit Wilke und Blass hier eine nachträgliche Randbemerkung des Paulus erkennen. Nur soviel scheint mir sicher zu sein, dass die Verse aus dem hier vorliegenden schönen Gefüge heraus fallen. Denn es kommt hier darauf an, zu zeigen, dass der Besitz des Gesetzes für das Gericht ganz unwesentlich ist. Was hat es da für einen Zweck nachzuweisen, dass auch die Heiden ein Gesetz haben? Der Vorzug der Beschneidung ist durch die Sünden der Juden ausgelöscht und im Gericht kommt es nicht darauf an, ob einer beschnitten ist oder nicht. Was soll da

ἐν ἡμέρᾳ
ὅτε κρινεῖ ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων
κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ.

Die Worte διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ sind nicht absolut notwendig, darum in ihrer Beziehung auch nicht unzweideutig klar. Vielleicht haben sie mehr rhetorisch füllenden und abrundenden Charakter, als dass sie einen dem Paulus wichtigen Gedanken ausdrücken. Ich erinnere an das über die Schlüsse Gesagte.

Eine lebhaft rhetorische Partie ist wieder 17—24. Dass die Apostrophe sich an den Juden, d. h. an den der Römischen Gemeinde wohlbekannten Typus der werbenden Diaspora-Juden richtet, ist mir zweifellos. Paulus redet hier dogmatisch-theoretisch. Der Aufbau ist fein und effectvoll:

1a εἰ δὲ σὺ Ἰουδαῖος ἐπονομάζῃ καὶ ἐπαναπαύῃ νόμῳ καὶ καυχᾶσαι ἐν θεῷ
b καὶ γινώσκεις τὸ θέλημα καὶ δοκιμάζεις τὰ διαφέροντα
c κατηχούμενος ἐκ τοῦ νόμου
2a πέποιθάς τε σεαυτὸν ὁδηγὸν εἶναι τυφλῶν, φῶς τῶν ἐν σκότει
b παιδευτὴν ἀφρόνων διδάσκαλον νηπίων
c ἔχοντα τὴν μόρφωσιν τῆς γνώσεως καὶ τῆς ἀληθείας ἐν τῷ νόμῳ —
3a ὁ οὖν διδάσκων ἕτερον σεαυτὸν οὐ διδάσκεις;
b ὁ κηρύσσων μὴ κλέπτειν κλέπτεις;
c ὁ λέγων μὴ μοιχεύειν μοιχεύεις;
d ὁ βδελυσσόμενος τὰ εἴδωλα ἱεροσυλεῖς;
e ὃς ἐν νόμῳ καυχᾶσαι, διὰ τῆς παραβάσεως τοῦ νόμου τὸν θεὸν ἀτιμάζεις;

Das folgende Citat fällt, wie meistens die Citate aus der

---

der Gedanke, dass dem Heiden seine Thaten als Beschneidung angerechnet werden sollen? In sprachlicher Beziehung ist zu sagen, dass ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κρινεῖ unmöglich mit ἐνδείκνυνται — ἀπολογουμένων verbunden werden kann, sondern nur mit δικαιωθήσονται 13 und dass das γάρ 28 nur über 26. 27 hinweg auf 25 zurückgehen kann. Schliesslich ist auch das οὖν in 26 keinesfalls aus dem Vorhergehenden begreiflich. Der Schreiber von 26. 27 hatte eben 14. 15 im Sinn.

Form heraus. Die Gruppen 1 und 2 hängen unter einander enger zusammen. 1a correspondiert mit 2a, 1b mit 2b, 1c mit 2c[1]). Die parallelen Fragen 3b—d steigern sich inhaltlich schön, indem zugleich die Länge der Sätze anschwillt. 3a und e sind allgemeiner gehalten und bilden den Rahmen, e ist eine Recapitulation des Ganzen. 25—29 ist ganz in Parallelismen gebaut (s. S. 188), während aber 25. 28. 29 das erste Glied kürzer haben, ist es in 26. 27 länger, wodurch die Symmetrie beeinträchtigt wird. 29c ist eine kräftige, selbständige Clausel (S. 189 Anm.).

3 1—8, eingeleitet durch die thematische Doppelfrage, ist dialogisch angeordnet, darum natürlich complicierter gebaut, aber nicht ohne Symmetrie. Es folgen sich drei Fragen, die beiden ersten mit *εἰ* eingeleitet, mit *μή* fortgeführt und mit *μὴ γένοιτο* beantwortet, worauf dann ein positiver Satz folgt. Nur die dritte ist durch den ungeschickt eingeschobenen Satz *καθώς — καθώς* ausgerenkt. Darum fällt die Antwort kürzer aus; *μὴ γένοιτο* und der positive Satz sind zu der ablehnenden Drohung zusammengezogen: *ὧν τὸ κρίμα ἔνδικόν ἐστιν.* Ferner ist die Symmetrie durch das eingeschobene Citat 4 gestört. Nur das Schema der Anlage ist noch erkennbar:

εἰ ἠπίστησάν τινες, μὴ . . . . καταργήσει; μὴ γένοιτο· γενέσθω δὲ . . . . ψεύστης,
(*καθάπερ γέγραπται* etc.).
εἰ δὲ ἡ ἀδικία . . . ., μὴ . . . . ὀργήν; (κ. ἄνθρ. λέγω) μὴ γένοιτο· ἐπεὶ . . . . κόσμον;
εἰ δὲ ἡ ἀλήθεια . . . ., καὶ μὴ . . . . τὰ ἀγαθά; — ὧν τὸ κρίμα ἔνδικόν ἐστιν.

Die Lebhaftigkeit des sich überstürzenden Redners zerstört die Form, das Grundschema des Parallelismus wird aber festgehalten. In 3 4 tritt die Neigung des Paulus zur Antithese überraschend hervor. In 3 3 hat er das Problem aufgeworfen, das er hier nur streifen, in Cap. 9—11 ausführlich erörtern wird, ob der Unglaube eines Teils der Juden die

1) Ueberschiessend ist in 1a *καὶ καυχᾶσαι ἐν θεῷ*, formell wie inhaltlich.

Treue Gottes hinfällig machen werde. Er weist den Gedanken kurz ab. Diesem negativen Gedanken stellt er dann positiv gegenüber, was er wünscht (Imperativ), dass geschehen möge, und dies ist die Form, in welcher er die bestimmte Erwartung ausspricht, dass es so kommen werde: Es muss dahin kommen, dass Gott als der Wahrhaftige sich erweise. Aber über diesen Gedanken eilt sein beweglicher Geist sofort hinaus, ihm eine Antithese gegenüber stellend, durch welche die ganze Erörterung einen allgemeineren Charakter erhält — jeder Mensch soll als Sünder dastehen. Dieser Gedanke war durch den Zusammenhang nicht erfordert, ihn reizt aber die antithetische Pointe und damit erwächst ihm das neue Problem, ob nicht die menschliche Sünde, indem sie Gottes Vollkommenheit (so viel bedeutet hier *δικαιοσύνη*) ans Licht stellt, straffrei wird (5. 6) — eine Frage, die ihm wegen der gegen seine Lehre erhobenen Nachrede wichtig ist (7. 5).

Nach dieser Abschweifung kehrt P. 3$_9$ zum eigentlichen Thema zurück. Er wollte zeigen, dass Juden und Hellenen sämmtlich unter der Sünde, also sämmtlich vom Zorne bedroht seien, also eine *δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν* brauchen. Zum Schlusse beruft er sich für diese neue These auf die Schrift (10—17) und erhärtet 19 noch einmal das Recht, die Vorwürfe der Schrift auch auf die Juden zu beziehen in einem zweigliedrigen Satze (20:22 Silben), dessen Glieder wieder zweigliedrig sind (a *ὁ νόμος* — *ἐν τῷ νόμῳ*; b *πᾶν στόμα* — *πᾶς ὁ κόσμος*: par. synon. mit chiastischer Wortstellung). Vers 20 enthält zwei Sätze aus dem Schatze der Paulinischen Dogmatik, von denen der zweite wenigstens hier kaum schon verständlich ist, weil er das 7. Capitel zur Voraussetzung hat (7$_7$), der erste ist eine nachträgliche Berufung auf ein Schriftwort, welches genau ebenso durch *ἐξ ἔργων νόμου* ergänzt ist, wie Gal 2$_{16}$. Beide Sätze sind nicht symmetrisch und stellen keinen Parallelismus dar.

Das Stück 3$_{21}$—$_{26}$ gehört zu den schwierigsten, weil schwerfälligsten Partieen der Briefe. Es ist bemerkenswert, dass hier, wo es sich um die Entwicklung der eigensten These

des Apostels handelt, jene leichte freie Fügung in kurzen parallelen effectvollen Sätzen fehlt, durch die z. B. 1 18—32. 2 13—29 ausgezeichnet ist. Das hat offenbar seinen Grund darin, dass der Apostel an diesen Stellen mit einem schon vor ihm vorhandenen, oft benutzten Gedankenmaterial arbeitet; daher die flüssigere Gestaltung. Hier dagegen produciert er Neues, er ringt mit den Gedanken, bemüht sich, möglichst erschöpfend zu sein, möglichst jedes Missverständnis abzuschneiden; daher der überladene undurchsichtige Bau der Rede. Von einer Gliederung in Parallelismen ist keine Rede. Höchstens 21a und b kann als Parallelismus aufgefasst werden, namentlich, wenn man sich entschliesst, das *θεοῦ*, welches die Steigerung in 22a schon vorwegnimmt (9 30. IKor 2 6. Phil 2 8), zu streichen. Besonders muss man sich hüten, *εἰς ἔνδειξιν* und *πρὸς τὴν ἔνδειξιν* als Anfänge paralleler Sätze zu fassen, — es liegen keine Sinnzeilen vor. Vielmehr ist *εἰς τὸ εἶναι* die richtige Wiederaufnahme von *εἰς ἔνδειξιν*. Dagegen *διὰ τὴν πάρεσιν — καιρῷ* ist eine zusammenhängende Parenthese. Ihr unverkennbares Zeichen ist *τοῦ θεοῦ* hinter *ἐν τῇ ἀνοχῇ*. Durch dies nomen statt pronomen wird der Satz von dem in *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* steckenden logischen Subject losgelöst und auf eigene Füsse gestellt. Durch den Gegensatz zu *προγεγονότων* wird aber auch *ἐν τῷ νῦν καιρῷ* in diese Zwischenbemerkung hineingezogen, so dass man gliedern muss:

εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ

> *(διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ ἐν τῷ νῦν καιρῷ)*

εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.

Wie ein Aufatmen klingt diese letzte Wiederaufnahme nach der langen schwerfälligen Zwischenbemerkung. Aber auch das Vorhergehende ist nichts weniger als elegant gebaut. Zusammenfassen müssen wir 21. 22 — *εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας*; diese These wird zunächst an der Vollendung gehindert durch die präpositionelle Bestimmung *μαρτυρουμένη*, dann

mit δικαιοσύνη δέ in der Epanalepsis aufgenommen [1]). Sehr merkwürdig ist der weitere Bau des Satzes. Anscheinend handelt es sich nur um eine Begründung des πάντες, die in hebraisierendem Doppelausdruck erfolgt, also um einen negativen Nebengedanken, der eigentlich nur eine Recapitulation der ganzen Erörterung 1 18—3 19 darstellt. Man sollte erwarten, dass nun wo die eigenste These des Apostels entwickelt werden soll, ein neuer Anlauf genommen würde, um die Eigenart der neuen δικαιοσύνη zu schildern. Statt dessen wird dieser Hauptgedanke ohne jeden schärferen Einschnitt durch das eng angegliederte part. conj. δικαιούμενοι mit dem Gliede des Nebengedankens ὑστεροῦνται verbunden. An sich ist diese Aneinanderrückung der contrastierenden Begriffe ὑστεροῦνται τῆς δόξης τ. θεοῦ δικαιούμενοι τῇ αὐτοῦ χάριτι nicht ohne Effect, aber aufs Ganze gesehen ist diese Anreihung doch nicht sehr geschickt.

Viel lebhafter ist wieder der kleine Abschnitt 3 27—31, der fast ganz aus rhetorischen Fragen und knappen Antworten besteht. Nur v. 28 ist ein thesenartiger Satz, der aus seiner Umgebung sich heraushebt. Bemerkenswert ist v. 30 als Beispiel einer zu hebraisierendem Doppelausdruck auseinandergezogenen Aussage s. oben S. 172.

Der Vergleich der beiden letzten Abschnitte zeigt, wie viel weniger dem Apostel die ruhige Entwicklung einer These gelingt, als die dialektische Auseinandersetzung mit einem fingierten Gegner. Die Einführung eines Interlocutors ist darum bei ihm wie in der späteren kynisch-stoischen Diatribe (vgl. z. B. Epiktet) ein Kunstmittel, welches für die Belebung der Rede nicht unwesentliche Dienste leistet.

Cap. 4 ist lehrreich für das Studium der Gedankenbildung des Paulus, wirft aber auch für unsre Zwecke Einiges ab. Es finden sich einige ausgezeichnete Beispiele für den

---

1) Die beiden präpositionalen Bestimmungen διὰ πίστεως Χριστοῦ und εἰς πάντας τ. πιστεύοντας (vgl. 1 17 ἐκ πίστεως εἰς πίστιν) brauchen nicht von πεφανέρωται, sondern können gerade so gut von dem in δικαιοσύνη steckenden Verbalbegriff (δικαιοῦν, δικαίωσις Gal 2 16. 20) abhängen.

Parallelismus des Ausdrucks und der Glieder. Hebraisierender Doppelausdruck liegt vor:

κεκένωται ἡ πίστις καὶ κατήργηται ἡ ἐπαγγελία. τοῦ ζωοποιοῦντος τοὺς νεκροὺς καὶ καλοῦντος τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα. δοὺς δόξαν τῷ θεῷ καὶ πληροφορηθείς.

Ebenso ist der Parallelismus der Glieder reich in diesem Capitel entwickelt. Es ist, als ob der specifisch jüdisch-rabbinische Inhalt auch die Form beeinflusst hätte. Wir haben den antithetischen Fall in V. 4f. s. S. 175.

Man beachte, wie in der zweiten Zeile, die ursprünglich auf wörtliche Gleichheit mit der ersten angelegt war, der positive Gegensatz sich vordrängt und daher die Symmetrie verloren geht. — Addierender Parallelismus liegt vor in 11. 12:

εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα πάντων τῶν πιστευόντων δι' ἀκροβυστίας εἰς τὸ λογισθῆναι αὐτοῖς δικαιοσύνην
καὶ πατέρα περιτομῆς τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον ἀλλὰ καὶ [τοῖς] στοιχοῦσιν τοῖς ἴχνεσιν τῆς ἐν ἀκροβυστίᾳ πίστεως τ. πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ.

Auch hier geht die Symmetrie verloren, weil der Ap. dem Reize folgt, auch den negativen Gegensatz *τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον* auszudrücken. — Kettenartigen Parallelismus bietet v. 15.

Ein verwickelteres Gefüge paralleler Sätze enthält 19—25:

1a *καὶ μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει κατενόησεν τὸ ἑαυτοῦ σῶμα [ἤδη] νενεκρωμένον*
b *ἑκατονταέτης που ὑπάρχων καὶ τὴν νέκρωσιν τῆς μήτρας Σάρρας.*
2a *εἰς δὲ τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ θεοῦ οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ ἀλλὰ ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει*
b *δοὺς δόξαν τῷ θεῷ καὶ πληροφορηθεὶς ὅτι ὃ ἐπήγγελται δυνατός ἐστι καὶ ποιῆσαι.*
3 *διὸ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην.*
4a *οὐκ ἐγράφη δὲ δι' αὐτὸν μόνον ὅτι ἐλογίσθη αὐτῷ*
b *ἀλλὰ καὶ δι' ἡμᾶς οἷς μέλλει λογίζεσθαι τοῖς πιστεύουσιν*
c *ἐπὶ τὸν ἐγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐκ νεκρῶν*
5a *ὃς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν*
b *καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν.*

Im Einzelnen ist hier zu bemerken die Correspondenz zwischen 1a und 2a ἀσθενήσας τῇ πίστει — ἐνεδυναμώθη τῇ πίστει, die genaue Symmetrie zwischen 4abc, der parall. syntheticus 5a + b (s. S. 172) — Eine besondere Eigentümlichkeit dieses Capitels sind die zahlreichen Ellipsen, welche durch die verwickelte logische Beweisführung hervorgerufen sind. Es würde unerträglich sein, immer die Verba wiederholt zu sehen, so bei ἀλλ' οὐ πρὸς θεόν (2), οὐκ ἐν περιτομῇ ἀλλ' ἐν ἀκροβυστίᾳ (10), διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν (16). Ferner fehlt das Verbum in 9a, 13, 14a, 15b.

Mit 5_{1} erhebt sich die Darstellung wieder zu höherem Schwunge, worauf schon 4_{25} hindeutete (S. 172). Es gilt jetzt, ein freudiges Bekenntnis abzulegen im Namen derer, die auf Grund der Rechtfertigung mit Vertrauen und Zuversicht dem Gericht entgegensehen.

δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν
πρὸς τὸν θεὸν διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ — Grundthese mit voller Clausel.

δι' οὗ καὶ τὴν προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν
εἰς τὴν χάριν ταύτην ἐν ᾗ ἑστήκαμεν
καὶ καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ θεοῦ.
οὐ μόνον δὲ ἀλλὰ καὶ καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν
εἰδότες ὅτι ἡ θλῖψις ὑπομονὴν κατεργάζεται
ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκιμήν
ἡ δὲ δοκιμὴ ἐλπίδα
ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει, — Klimax.

ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου τοῦ δοθέντος ἡμῖν — beachte die voll ausklingende Coda.

In 5_{6-11} ist der Bekenntniston herabgestimmt zu dem einer logischen Argumentation. Obwohl der Text in 6 zweifelhaft ist und wahrscheinlich ein durch die Zwischenbemerkung 7. 8 hervorgerufenes Anakoluth vorliegt, ist doch nicht zu verkennen, dass der Schluss a majori ad minus darauf angelegt war, in zwei parallel aufgebauten Sätzen durchgeführt zu werden.

6 (εἰ . . Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι κατὰ καιρὸν
ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν)

. . . .

9 πολλῷ οὖν μᾶλλον δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ
σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς.
10a εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου
τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ
b πολλῷ μᾶλλον καταλλαγέντες σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ
αὐτοῦ.

6 ist ja leider heute verdunkelt, um so deutlicher correspondieren 9 und 10b, in 9 ist überschiessend das notwendige *ἀπὸ τῆς ὀργῆς*, das beim zweiten Male wegbleiben konnte, und das ganz überflüssige *δι' αὐτοῦ*, das ich gerade um des Parallelismus willen zu streichen geneigt bin. 5 11 kehrt noch einmal zu dem Bekenntniston zurück mit einer ähnlichen Steigerung wie in 3 (*οὐ μόνον δὲ ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι*) und schliesst die Erörterung mit einer vollen Clausel ab (12 + 12 Silben). Um der Symmetrie willen wird *Χριστοῦ* beizubehalten sein (gegen B), wie in V. 2 *τῇ πίστει* aus demselben Grunde (mit B + DG aeth^{ro}Or^{mt}) gestrichen werden muss.

Lehrreich ist die Adam-Christus-Parallele 5 11—21. Da es sich um eine abstracte theologische Erörterung handelt, fehlt jeder rhetorische Schwung, da eine durchgehende Vergleichung vorliegt, spielt der Parallelismus eine ganz besonders auffallende Rolle[1]. — V. 12 unterscheidet sich von dem folgenden dadurch, dass mit *καὶ οὕτως εἰς πάντας* . . . nicht der Nachsatz eröffnet, sondern der Vordersatz abgeschlossen wird, der dann wegen der Zwischenbemerkung 13. 14 keinen Nachsatz erhält. V. 12 aber bildet einen Parallelismus, dessen Glieder wieder zweigliedrig sind. Es entsprechen sich
ὥσπερ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου . . . εἰσῆλθεν καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος

1) Leider muss ich meine Ueberzeugung bekennen, dass ich den Text des Abschnittes, wie er vorliegt, für ganz unmöglich und unerklärbar halte. Aber zu der nötigen Revision der Exegese gebricht mir hier der Raum. Im Texte ist eine Andeutung gegeben, wie ich mir die Sachlage denke.

οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους . . . διῆλθεν ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον.

Die Erkenntnis dieser Parallelität wird vielleicht für die Exegese von ἐφ' ᾧ . . . nicht fruchtlos bleiben. Man kann nicht anders übersetzen, als mit »weil«, obwohl die beiden folgenden Verse das Gegenteil dieses Gedankens ausführen. Hier stossen zwei unvereinbare Gedankentendenzen des Paulus zusammen. — 13. 14 zeigen auch eine gewisse parallele Correspondenz zwischen den Sätzen und ihren Teilen: 13a (— κόσμῳ) entspricht 14a (— Μωϋσέως) und 13b entspricht 14b. Ueberschiessend ist ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος — ein Satz, mit dem der Verfasser nach jener Zwischenbemerkung zu der begonnenen Parallele zurückkehrt. Auffallenderweise kommt aber nun, noch ehe die Parallele positiv durchgeführt ist, ein Satz, der eine Ungleichheit zwischen Adam und Christus hervorheben will, während dann εἰ γὰρ wieder eine Uebereinstimmung hervorhebt. Das exegetische (kritische?) Problem, das hier steckt, kann ich jetzt nicht lösen. Ich beschränke mich darauf, zu zeigen, wie die Parallelismen zu einander zu gehören scheinen:

15b εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον,
c πολλῷ μᾶλλον ἡ χάρις τοῦ θεοῦ καὶ ἡ δωρεά
d ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν.
17a εἰ γὰρ τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν διὰ τοῦ ἑνός
b πολλῷ μᾶλλον οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς [δωρεᾶς τῆς] δικαιοσύνης λαμβάνοντες
c ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ.

Ebenso gehören zusammen
15a ἀλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα οὕτως καὶ τὸ χάρισμα,
16a καὶ οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος τὸ δώρημα.
b τὸ μὲν γὰρ κρίμα ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα,
c τὸ δὲ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα.

Klar und schön gebaut sind die genau correspondierenden Vergleiche 18a + b (23 : 24 Silben), 19a + b (28 : 25 Silben). 20a + b ist kettenartig fortführender Parallelismus, 21a + b

wieder eine genau correspondierende Vergleichung, unsymmetrisch nur durch die volle Clausel (s. S. 189 Anm.).

Sehr schön gliedert sich Cap. 6. Voran steht das Thema in Form von Frage und Antwort 1abc + 2abc (24 + 26 Silben). Es folgt dann, eingeleitet durch *ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι* 3a + b (12 : 12), 4a + b + c (20 : 20 : 18), 5a + b (21 : 13), die erste Gedankengruppe. Die zweite, eingeleitet durch *τοῦτο γινώσκοντες*, reicht von 6—10. Hier ist die Gliederung weniger durchsichtig. Klar ist, dass 6a + b + c zusammengehören. Dann aber steht 7 allein da, während 8a + b, 9a + b, 10a + b wieder Parallelismen sind. Ich für meine Person bin allerdings überzeugt, dass aus exegetischen und biblisch-theologischen Gründen 8 und 9 auszuscheiden sind. Diese längst von mir gehegte Meinung bekommt eine willkommene Bestätigung durch die Beobachtung, dass nun 7 + 10a + 10b in genaue Correspondenz zu 6a + b + c treten.

ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη
ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας
τοῦ μηκέτι δουλεύειν τῇ ἁμαρτίᾳ.
ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας
ὃ γὰρ ἀπέθανεν, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ
ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ. (Vgl. Lk 20 38).

Die 3. Gruppe, eingeleitet durch *οὕτως καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε*, besteht aus den deutlichen Parallelismen 11a + b (13 : 11), 12 + 13a (überschiessend *εἰς τὸ ὑπακούειν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ*, abgesehen davon 21 : 23 Silben), 13b + c (20 : 16), 14a + b (12 : 14 Silben).

Der Uebergang 6 14 ist wieder sehr schroff. Denn die Begründung *γάρ* ist nicht ohne Weiteres klar. Eigentlich musste doch erst gezeigt sein, inwiefern mit der Herrschaft des Gesetzes Sündenherrschaft verbunden ist. Aber dieser Zwischengedanke ist einstweilen noch ganz verhüllt. Die neue Erörterung 6 15—23 geht darauf nicht ein. Sie wird eingeleitet durch eine Frage, die an 6 1f. erinnert (vgl. auch die kurzen Kola *τί οὖν; μὴ γένοιτο*). Die Antwort wird wieder mit einer rhetorischen Frage gegeben. Auffallend ist hier der Gegensatz *ἁμαρτίας εἰς θάνατον* und *ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην*, auffallend

auch besonders der Begriff *δοῦλοι ὑπακοῆς* und das dann folgende *ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς*, wodurch der reine Gegensatz *δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας, ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ* gestört wird (bem. das doppelte *δέ*) (S. 181). Wenn man sich nicht an diesen Absonderlichkeiten stösst, kann man gruppieren: 16a + b + c; 17a + b + 18. Eine alleinstehende Zwischenbemerkung ist 19a. Worauf sie sich eigentlich bezieht, ob auf das Vorhergehende oder Nachfolgende, ist nicht ganz klar. Von jetzt an ist das Gefüge klar gegliedert. Eine schön correspondierende Vergleichung enhält 19b + c (33 : 26), überschiessend ist *εἰς τὴν ἀνομίαν* Dann folgt

ὅτε γὰρ δοῦλοι ἦτε τῆς ἁμαρτίας ἐλεύθεροι ἦτε τῇ δικαιοσύνῃ.
τίνα οὖν καρπὸν εἴχετε τότε; ἐφ' οἷς νῦν ἐπαισχύνεσθε.
τὸ γὰρ τέλος ἐκείνων θάνατος.
νυνὶ δὲ ἐλευθερωθέντες ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας δουλωθέντες δὲ τῷ θεῷ
ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἁγιασμόν, τὸ δὲ τέλος ζωὴν αἰώνιον.

Die 4. Zeile ist nicht dreigliedrig, wie die zweite, sondern hat die ersten zwei Glieder zusammengezogen. Ueber 23a + b mit lang überschiessender zweiter Zeile ist bei den Clauseln geredet (S. 189 Anm.). 23a bezieht sich auf 21, b auf 22 zurück.

Ich verzichte darauf, den Uebergang zu 7 1 überzeugend aufzuklären. Jedenfalls will der Verf. zunächst zeigen, dass die Christen durch das Mitsterben mit Christus aus dem Gesetzesverbande gelöst und damit aus der Herrschaft der Sünde befreit sind. Diese beiden Gedanken, die 6 14 zusammen stehen, schweben hier deutlich neben einander vor. Der Beweis wird geführt 1. per analogiam, 2. in Anwendung auf die Leser. Für beide Gedanken ist eine Gruppe von je drei parallel aufgebauten Sätzen bestimmt (7 1—3. 4—6). Voran steht, in Form einer die Leser apostrophierenden Frage, die These, dass das Gesetz über den Menschen herrscht, so lange er lebt (1a + b, 17 : 19), veranschaulicht durch das Beispiel aus dem Eherecht 2a + b, 3a + b (17 : 22, 25 : 21)[1].

1) Ob in 2b *τοῦ νόμου* als Conformation zu streichen ist?

Bis hierher ist die Symmetrie recht genau, nur ist in 3a schon ein gewisses Uebergewicht vorhanden durch den länger ausgesponnenen Satz mit ἐάν u. s. w. Eben dies überschiessende Stück aber hat ein solches Gewicht, dass der Verf. zu ihm noch einen correspondierenden Parallelsatz hinzu komponiert 3c (19 Silben). Dadurch wird die Gedankengruppe zu einem guten Schluss gebracht und ein Ruhepunkt geschaffen. Mit neuer Kraft wendet sich jetzt die applicatio an die Leser. Wie in 1 redet er sie an: *ὥστε ἀδελφοί μου*; diese Worte, die aus der Symmetrie fallen, bilden die Brücke zu 4—6:

4a *καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*
b *εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ.*
5a *ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκί, τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου*
b *ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ.*
6a *νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου· ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα*
b *ὥστε δουλεύειν [ἡμᾶς] ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος.*

Ueberschiessend ist hier nur das 2. Stück von 4b. In 5 liegt der von Delitzsch und Kuenen angenommene eingedankige Parallelismus vor, wo »der Gedanke zu reich ist, um in einer einzigen Zeile ausgesprochen zu werden und darum in der zweiten Zeile vollendet wird«. Man bemerke noch die Correspondenz zwischen 4 und 6, den Wechsel von *νόμος*, *σάρξ*, *νόμος* in 4a, 5a, 6a, die Schlüsse 4b und 5b, die Anfänge 5a und 6a. Die hier beständig vorausgesetzte Beziehung zwischen *νόμος* und *ἁμαρτία* bringt den Apostel zu dem neuen Problem, dem 7 7—25 gewidmet ist.

Ganz wie 6 1. 15 wird das Problem in Frageform aufgestellt 7a und sofort mit einer runden Verneinung beantwortet. Welches Verhältnis besteht zwischen *νόμος* und *ἁμαρτία*? Keine Identität, aber ... Und nun beginnt die grandiose Erörterung, in welcher der Apostel mit der Antinomie ringt, dass

das von Gott stammende Gesetz gut ist und ihn doch in die Sünde verstrickt hat. Die Disposition ist überraschend. In 4 Gedankengruppen verläuft die Ausführung 8—11. 12; 13—16; 17—20; 21—25. Und zwar sind diese kleinen Abschnitte so gebaut, dass jeder von ähnlichen Sätzen eingerahmt ist, so dass man fast von Strophen reden könnte. Ich bediene mich auch dieses natürlich uneigentlichen Ausdruckes. Und zwar stehen die beiden mittleren Strophen in einem engeren Verwandtschaftsverhältnis, als die äusseren. Die Strophen sind in sich natürlich auch wieder mit feiner Correspondenz gebaut, die ich dem Leser aufzufinden überlasse. Der Gedankengang ist folgender: Die treibende Kraft in dem 7 7 geschilderten Process war die Sünde, die sich des Gesetzes nur als Mittels bedient hat zur Erweckung der Begierde (8), zur Herbeiführung des Todes (11 bem. die Steigerung); so ist das Gesetz heilig und das Gebot heilig und gerecht und gut (12). Wie ein Aufatmen klingt dieser Satz mit seinem hebr. Doppelausdruck und seinen schweren drei Adjectiven am Schluss. Aber noch einmal drängt sich das Problem auf, der Widersinn, dass das an sich Gute den Tod gebracht hat. Aber nein! Nicht das Gesetz, sondern die Sünde war es, die sich als sündig in vollem Masse erweisen sollte. Dieser 13. Vers correspondiert mit 7. — Nun kommt etwas Neues. In den beiden mittleren Strophen wird die Schuld erst vom Gesetz auf das Ich, dann vom Ich wieder auf die Sünde gewälzt und dann zum Schluss in der 4. gezeigt, dass das Gesetz deswegen nicht den Willen Gottes den Menschen gegenüber durchsetzen konnte, weil es auf einen andern νόμος [1]) im Menschen stiess (21—23). Diese Satzgruppe ist grade wie die vorhergehenden durch einen allgemeinen Satz eingeleitet 21, es folgen dann zwei Parallelismen (22. 23), in denen a und c, b und d correspondieren, d ist um τῆς ἁμαρτίας länger als a. Ein mit 21 correspondierender Gedanke fehlt, also diese Gruppe ist nicht so eingerahmt, wie die drei vorhergehenden. Es sei denn, dass man 25 noch hinzunehme, der ja im Gedanken 21 entspricht. Wie heute

1) Hier das Wort in dem Sinne, den es in unsrem Begriff »Naturgesetz« hat, eine mit Zwang verbundene Ordnung.

unser Text angeordnet ist, drängt sich allerdings die dreigliedrige exclamatio 24 dazwischen. Dem Gedanken und der Stimmung nach gehört sie aber hinter 25. Denn es wirkt entschieden stimmungswidrig, dass nach dem Dank an den Gott, der aus dem Leibe des Todes erlöst, noch einmal in Form einer Folgerung, also doch wohl über 24 weg, der unselige Zwiespalt als noch vorhanden constatiert wird. Hier kann der Text unmöglich in Ordnung sein. Man spreche nur einmal diesen Zusammenhang laut vor sich hin und man wird das Unharmonische der Verbindung empfinden. Im weiteren ist recht deutlich, dass die Begründung 8_{2} sich ganz eng an die Danksagung 7_{25} anschliesst: es soll eben gezeigt werden, dass und wie Gott den Menschen von der Gewalt der *σάρξ*, vom Leibe des Todes erlöst. Das ist ein vortrefflicher Zusammenhang, während andrerseits die Folgerung 8_{1} zu 7_{25} überhaupt nicht passt. Ich entwerfe das Schema für 7_{7-25}.

I *τί οὖν ἐροῦμεν; ὁ νόμος ἁμαρτία; μὴ γένοιτο.*
ἀλλὰ τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου
τήν τε γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν·
οὐκ ἐπιθυμήσεις.
ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν·
χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά, ἐγὼ δὲ ἔζων
χωρὶς νόμου ποτέ.
ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν,
ἐγὼ δὲ ἀπέθανον
καὶ εὑρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωὴν αὕτη
εἰς θάνατον·
ἡ γὰρ ἁμαρτία ἀφορμὴν λαβοῦσα διὰ τῆς ἐντολῆς ἐξηπάτησέν με καὶ δι᾽ αὐτῆς ἀπέκτεινεν.
ὥστε ὁ μὲν νόμος ἅγιος καὶ ἡ ἐντολὴ ἁγία καὶ δικαία
καὶ ἀγαθή. —
τὸ οὖν ἀγαθὸν ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος; μὴ γένοιτο.
ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία | ἵνα φανῇ ἁμαρτία διὰ τοῦ ἀγαθοῦ
μοι κατεργαζομένη θάνατον
ἵνα γένηται καθ᾽ ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς.

II οἴδαμεν γὰρ ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν,
ἐγὼ δὲ σαρκινός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν.
ὃ γὰρ κατεργάζομαι οὐ γινώσκω.
οὐ γὰρ ὃ θέλω τοῦτο πράσσω
ἀλλ ὃ μισῶ τοῦτο ποιῶ
εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω τοῦτο ποιῶ
σύμφημι τῷ νόμῳ ὅτι καλός.
III νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτό
ἀλλὰ ἡ ἐνοικοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία.
οἶδα γὰρ ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοὶ, τουτέστιν ἐν τῇ
σαρκί μου, ἀγαθόν
τὸ γὰρ θέλειν παράκειταί μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι
τὸ καλὸν οὔ.
vgl. II 4.5 { οὐ γὰρ ὃ θέλω ποιῶ ἀγαθόν
ἀλλὰ ὃ οὐ θέλω κακὸν τοῦτο πράσσω }
εἰ δὲ ὃ οὐ θέλω τοῦτο ποιῶ (vgl. II 6)
οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ
ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία.
IV εὑρίσκω ἄρα τὸν νόμον τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν τὸ καλόν
ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται.
συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω
ἄνθρωπον
βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου
ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου
καὶ αἰχμαλωτίζοντά με [ἐν] τῷ νόμῳ [τῆς ἁμαρτίας]
τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσιν μου
ἄρα οὖν αὐτὸς ἐγὼ τῷ μὲν νοΐ δουλεύω νόμῳ θεοῦ,
τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας. —
Ταλαιπωρὸς ἐγὼ ἄνθρωπος!
τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου;
χάρις τῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν

Wenn es auch ein ungewohnter Gedanke ist, so muss doch ausgesprochen werden, dass das ganze eben besprochene Stück, das im Einzelnen so fein geformt ist, auch im Ganzen nur als ein Stück Rhetorik aufzufassen ist, womit ja garnichts Abschätziges gesagt sein soll. Aber es kann doch von Niemandem geleugnet werden, dass das »Ich«, von dem Paulus

redet, nicht sein gegenwärtiges Ich, wie es wirklich ist, sein kann. In jedem Falle versetzt er sich doch mit einer gewissen Kunst und Abstraction in einen ihm schon fremd gewordenen Zustand hinein, sei es der vorchristliche oder der Zustand des Christen, wie er abgesehen von den Wirkungen des *πνεῦμα* ist oder sein würde. So ist auch die letzte Exclamatio ein wenig rhetorisch zu verstehen.

Schwierig und nicht völlig klar ist mir die Folgerung 8 1, die, soweit ich sehe, weder an 7 24 noch an 25 wirklich überzeugend angeschlossen werden kann. Dagegen ist, wie gesagt, 8 2 eine vortreffliche Fortsetzung von 7 24. Jedenfalls enthält dieser Vers das Thema für den folgenden Abschnitt (a + b, 22 : 15 Silben, in a ist *ἐν Χρ. Ἰ.* überschiessend). Es wird gezeigt, wie das neue Gesetz des Lebensgeistes den Christen von dem Gesetze der Sünde und des Todes befreit hat. Da die Sünde im Fleisch verurtheilt wurde, entstand die Möglichkeit, dass die Forderung des Gesetzes in den Pneumatikern wirklich erfüllt werde, und indem der Geist Gottes in diesen wohnt, ist an Stelle des Todes schon das Leben getreten. Ein in sich geschlossenes Gefüge ist 3. 4. Nichts weniger als elegant gebaut, entbehrt es doch nicht einer gewissen Symmetrie:

τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός
ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας
ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας
κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί
ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν
τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα.

Der in der letzten Zeile aufgestellte Gegensatz beherrscht die erläuternden Parallelismen 5a + b (15 : 11), 6a + b (11 : 15), 7a + b (15 : 19). Nach diesen Parallelismen steht 8 allein für sich. Ferner hebt er sich, für den Hörer sofort vernehmlich, von jenen ab durch das *δέ* statt *γάρ, γάρ, διότι*. Jeder muss merken, dass etwas Neues kommt, zumal da nicht etwa ein Gegensatz zu 7 mehr vorliegen kann. Ausserdem tritt an Stelle von *κατὰ σάρκα* zum ersten Male *ἐν σαρκί* auf. Schliesslich hören jetzt die Parallelismen auf. Kurz — man

wird mit Hofmann hier einen Einschnitt sehen müssen. Ich muss zwar gestehen, dass ich nicht zur Klarheit durchgedrungen bin über die Bedeutung dieses Satzes. Besonders schwierig erscheint mir für den Vorleser und Hörer, dass sofort ein zweites *δέ* folgt. Lassen wir dies aber. Deutlich ist, wie der Apostel allmählich vermittelst einer Art Klimax, die in diesem Cap. noch dreimal wiederkehrt, zu einem neuen Gedanken kommt, dass der Geist Gottes in den Christen der Beginn des neuen Lebens ist. In 10 hat der Parallelismus die Wort- und Gedankenbildung stark beeinflusst s. S. 180. In 11 correspondieren *τὸ πνεῦμα* — *διὰ τοῦ πνεύματος*, *οἰκεῖ ἐν ὑμῖν* — *ἐνοικοῦντος ἐν ὑμῖν*, *τοῦ ἐγείραντος* — *ὁ ἐγείρας*, *ἐκ νεκρῶν* — *ἐκ νεκρῶν*, *Ἰησοῦν* — *Χρ. Ἰησοῦν.* 12 ist, wie Hofm. richtig hervorhebt, keine Paränese, sondern eine Folgerung. Wenn der Geist seine Leben erzeugende Thätigkeit wirklich durchführen soll, so folgt, dass wir nichts mehr dem Fleische schuldig sind, sondern uns diesem Wirken und Treiben des Geistes hinzugeben haben. Dieser Stichos stellt wieder eine Art Thema auf, die Ausführung wird gegeben in dem antithetischen Parallelismus 13 a + b (15 : 19). Dass dem, der sich vom Geiste treiben lässt, das Leben winkt, ist schon deswegen gewiss, weil der Geist das Zeichen der Gotteskindschaft ist. Dieser Gedanke (14) wird sozusagen parenthetisch begründet durch ein umfänglicheres Gefüge (Einlage), bestehend aus zwei Parallelismen.

ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ θεοῦ εἰσίν.
οὐ γὰρ ἐλάβετε πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον
ἀλλὰ ἐλάβετε πνεῦμα υἱοθεσίας ἐν ᾧ κράζομεν· Ἀββᾶ ὁ πατήρ.
αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ.

Der Schwung, der schon in diesen Sätzen liegt, reisst nun den Apostel fort. Er verlässt die Form des Parallelismus und führt den in v. 14 begonnenen Gedanken in Form der Klimax weiter: *εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι· κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ* — hier aber tritt eine überraschende Wendung ein. Der Gedanke des Miterbens mit

dem Messias lässt vor seinem zur Antithese geneigten Geiste plötzlich die Vorstellung entstehen, dass es ja vorher gilt, mit ihm zu leiden. Und mit einem schroffen Uebergange, der seines Gleichen auch sonst bei Paulus hat (I Kor 1_{17} u. ö. s. S. 217), kommt er nun auf sein neues Thema, die Leiden der Gegenwart. Von vorn herein hatte er ja schon gesagt, dass sie dazu von den Christen getragen werden sollen, damit sie dadurch an der Herrlichkeit Christi teilnehmen könnten. Aber das wird nun ausführlich in Angriff genommen. Es ist als ob die Siegesgewissheit des Apostels erst der Ueberwindung eines Widerstandes bedürfe, um in ihrer vollen Grösse sich zu entfalten. So stellt er sich die Leiden der Gegenwart vor, aber nur, um mit einem kurzen energischen Satze vorweg zu sagen, dass sie ja nicht in Betracht kommen gegenüber der Herrlichkeit, die an uns offenbart werden soll. So gross und überschwänglich ist diese Herrlichkeit, dass auf den Moment ihres Hervorbrechens die ganze Kreatur ängstlich und gespannt harrt, da auch sie an ihr teilnehmen soll und mit ihr harren seufzend auch die Christen, die doch schon die Erstlinge des Geistes haben, auf die Vollendung ihrer Gotteskindschaft.

Dieser Gedanke kommt aber nicht zu einer schnellen und leichten Ausführung, da sich die Erläuterung 20. 21 dazwischen schiebt. Darum wird er 22 noch einmal aufgenommen und zu Ende geführt. Dennoch aber liegt ein wohlgefügtes Gedankengebilde vor, eingerahmt durch den gleichen Gedanken des *ἀπεκδέχεσθαι τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ* (*υἱοθεσίαν*) und auch sonst nicht ohne Symmetrie und Form:

1 a *ἡ γὰρ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται*

b *τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη οὐχ ἑκοῦσα ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα*

c *ἐπ᾽ ἐλπίδι — ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς*

d *εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ.*

2 a *οἴδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄρχι τοῦ νῦν*

b οὐ μόνον δὲ ἀλλὰ καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ τὴν ἀπαρχὴν τοῦ
πνεύματος ἔχοντες
c καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν υἱοθεσίαν ἀπεκδεχό-
μενοι
d τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν.

Man wird die Correspondenz zwischen den entsprechenden Gliedern nicht verkennen: in 1a und 2a ist κτίσις Subject, 1b und 2b haben οὐκ — ἀλλά, 1c und 2c: αὐτὴ ἡ κτ. und αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς, 1d und 2d reden für sich selbst. In 2b lese ich mit DG καὶ ἡμεῖς αὐτοί, in 2c streiche ich ἡμεῖς mit B.

Aehnlich wie 9. 10, 17 haben wir auch 24. 26 ein kleines Zwischenstück in Form der Klimax, dazu bestimmt, zu zeigen, dass das Warten nur der naturgemässe Zustand ist bei den auf Hoffnung angewiesenen Erretteten. Es schliesst darum natürlich mit dem der Erläuterung bedürftigen Worte ἀπεκδεχόμεθα.

Ebenso aber, wie wir mit der Kreatur nach Erlösung seufzen, so seufzt auch der Geist mit uns, indem er uns im Gebete vertritt und schmiegt sich so unserem Schwachheitszustande an, wie er uns dereinst in die himmlische Herrlichkeit führen wird. Dieser Gedanke ist wieder in einem Gefüge zum Ausdruck gebracht von ähnlichem strophenartigem Bau, wie ihn die erste der beiden eben besprochenen Gruppen zeigt.

ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ πνεῦμα συναντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ
ἡμῶν·
τὸ γὰρ τί προσευξώμεθα καθὸ δεῖ οὐκ οἴδαμεν
ἀλλὰ αὐτὸ τὸ πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει στεναγμοῖς ἀλα-
λήτοις·
ὁ δὲ ἐραυνῶν τὰς καρδίας οἶδεν τί τὸ φρόνημα τοῦ
πνεύματος
ὅτι κατὰ θεὸν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων.

Noch einmal fasst der Apostel die Leiden ins Auge als ein Problem. Sie sind kein Hindernis der Heilsgewissheit, da denen die Gott lieben, alles zum Guten mitwirkt, freilich nicht deswegen weil sie Gott lieben, sondern weil sie, dem göttlichen Vorsatz entsprechend, berufen sind. In diesem Bewusstsein der Berufung wurzelt letztlich des Apostels Sieges-

gewissheit. Und wie hier Alles mit Notwendigkeit Eins aus dem Andern folgt, das drückt er in schöner Klimax noch einmal aus (29. 30), ehe er zu der rhapsodischen Schlussrede kommt, die wir S. 195 besprochen haben.

Kürzer fasse ich mich über Cap. 9—11. Durch die vielen hier eingestreuten Citate kommt Paulus zu eigner freier formvoller Gestaltung nur ausnahmsweise. Aber gleich am Anfang findet sich ein schönes Gebilde mit vorherrschendem Parallelismus.

ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, οὐ ψεύδομαι
συμμαρτυρούσης μοι τῆς συνειδήσεως μου ἐν πνεύματι ἁγίῳ
ὅτι λύπη μοί ἐστιν μεγάλη
καὶ ἀδιάλειπτος ὀδύνη τῇ καρδίᾳ μου.
ηὐχόμην γὰρ ἀνάθεμα εἶναι αὐτὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ
ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα
οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλεῖται
ὧν ἡ υἱοθεσία καὶ ἡ δόξα
καὶ αἱ διαθῆκαι καὶ ἡ νομοθεσία
καὶ ἡ λατρεία καὶ αἱ ἐπαγγελίαι
ὧν οἱ πατέρες καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς τὸ κατὰ σάρκα
ὧν ὁ ἐπὶ πάντων θεὸς, εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας·
ἀμήν.

In Z. 1 ist *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* überschiessend, 2a und b sind par. membr. synonym., in der letzten Zeile habe ich die Conjectur des Arminianers Crell, die von meinem Freunde W. Wrede bei seiner Licentiaten-Disputation selbständig aufgenommen worden ist, eingesetzt.

Ein geschlossener Abschnitt für sich mit monostichischem Thema (6a) ist 9 6—13, fast ganz in Parallelismen gebaut: 6b + 7a + b; 8a + b + 9a + b; — 11a + b + 12a + b. V. 13 macht monostichisch den Schluss. V. 10 steht allein, man könnte ihn aber auch als zweites Glied zu 9 auffassen. — Wieder ein Stück für sich ist 14—18, 14 enthält das Thema in der üblichen Frageform (6 1. 15 u. ö.), 18a + b das Schlussresultat. — Der Abschnitt 9 19—29 verläuft sich schliesslich in Citaten, aber am Anfang geht er in Parallelismen 19a + b;

20a + b 21a + b. V. 22. 23 sind auf parallele Gliederung angelegt, der Apostel scheitert aber an der Durchführung:

εἰ δὲ θέλων ὁ θεὸς ἐνδείξασθαι τὴν ὀργὴν
καὶ γνωρίσαι τὸ δυνατὸν αὐτοῦ
ἤνεγκεν ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ σκεύη ὀργῆς
κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν
ἵνα γνωρίσῃ τὸν πλοῦτον τῆς δόξης αὐτοῦ ἐπὶ σκεύη ἐλέους
ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν
οὓς καὶ ἐκάλεσεν ἡμᾶς οὐ μόνον ἐξ Ἰουδαίων ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐθνῶν — — —

In 9 30 wird in zwei Gliedern das neue Thema aufgestellt, welches den Abschnitt 9 30—10 13 beherrscht.

ὅτι ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην κατέλαβεν δικαιοσύνην
δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκ πίστεως
Ἰσραὴλ δὲ διώκων νόμον δικαιοσύνης εἰς νόμον οὐκ ἔφθασεν.

Mit einem kurzen elliptischen Satz wird 32a die Antwort auf das Problem erteilt und asyndetisch hart und schroff das Urteil hinzugefügt: προσέκοψαν . . . Dann aber beginnt der Verf. mit teilnehmendem Verständnis dies Geschick seiner Volksgenossen zu erklären und dabei noch einmal das wahre Wesen der Glaubensgerechtigkeit auseinanderzusetzen. Man beachte, wie die ganze Erörterung von dem Begriff δικαιοσύνη beherrscht ist (3. 4. 5. 6). Besonders beachte man die feine Wortstellung 3

ἀγνοοῦντες γὰρ τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην
καὶ τὴν ἰδίαν ζητοῦντες στῆσαι
τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν

und die nachdrückliche Art, wie τ. δικ. in 5 aus dem Citat herausgestellt wird:

Μωϋσῆς γὰρ γράφει ὅτι τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου
„ὁ ποιήσας ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτῇ“.

Nun folgt die Gegenüberstellung der personificiert gedachten Glaubensgerechtigkeit. Ihre Rede mit den erläuternden Zwischenbemerkungen ist ganz in symmetrischen Parallelismen gebaut.

ἡ δὲ ἐκ πίστεως δικαιοσύνη οὕτως λέγει·
μὴ εἴπῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου·
τίς ἀναβήσεται εἰς τὸν οὐρανόν;
τουτέστιν Χριστὸν καταγαγεῖν.
ἢ τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον;
τουτέστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν —
ἀλλὰ τί λέγει;
ἐγγύς σου τὸ ῥῆμά ἐστιν
ἐν τῷ στόματί σου καὶ ἐν τῇ καρδίᾳ σου
τουτέστιν τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως ὃ κηρύσσομεν.

Aus der vorletzten Zeile wird nun der Gegensatz *στόμα* — *καρδία* entnommen, aus dem die folgenden parall. synthetici gebildet sind (s. o. S. 172). V. 11 und 13 rahmen ein Tristichon von 16, 9, 14 Silben ein.

10 14—21 erörtert die Frage nach der Schuld der Juden, voran steht die »künstliche Klimax« (Blass S. 295) in 14. 15, dann würde man 17. 18—21, dann erst 16 erwarten. Es correspondieren 18. 19 *ἀλλὰ λέγω*, 19. 20. 21 sind 3 parallele Citate. Vers 16 würde einen vortrefflichen Schluss des Ganzen abgeben. Im 11. Capitel treten die Citate mehr und mehr zurück und es beginnt, namentlich von V. 13 an, die Rede sich lebhafter rhetorisch zu färben mit Steigerung bis zum Schlusse. Der Abschnitt 11 1—12 zerlegt sich ganz natürlich durch die einschneidenden rhetorischen Fragen in kleine Abschnitte 1—2a; 2b—6; 7—10; 11. 12.

Der erste ist durch Wiederholung des Anfangs streng geschlossen und besteht demnach aus vier Gliedern a b b a. Der zweite baut sich gut so auf, dass durch Einleitungsfrage (2b + c) und Folgerung (5a — *καιρῷ* + b; 6a + b) zwei vier- resp. zweizeilige Citate eingerahmt sind. Der dritte beginnt mit vier parallelen kurzen Sätzen und schliesst daran zwei drei- resp. viergliedrige Citate. Der letzte, der schon die Stichworte für das Folgende enthält, enthält in 11a + b + c das Thema und in 12a + b + c eine daran geknüpfte Betrachtung. Vgl. 11c und 12c; 12a + b ist synon. Parall.

Lebhafter ist die Apostrophe 13—24. Für sich steht die Anrede *ὑμῖν δὲ λέγω τοῖς ἔθνεσιν.* Dann folgen drei Paral-

lelismen 13 + 14; 15a + b; 16a + b. In dem letzten Distichon wechselt das Bild ähnlich wie IKor 3 9, der Vergleich mit den Zweigen bleibt dann für den folgenden zusammenhängenden Abschnitt herrschend (17—24), der sich zwanglos in 4 strophenartige Gruppen zerlegt, von denen je zwei mehr einander verwandt sind.

1a *εἰ δέ τινες τῶν κλάδων ἐξεκλάσθησαν*
   b *σὺ δὲ ἀγριέλαιος ὢν ἐνεκεντρίσθης ἐν αὐτοῖς*
   c *καὶ συνκοινωνὸς τῆς ῥίζης τῆς πιότητος τῆς ἐλαίας ἐγένου*
      d *μὴ κατακαυχῶ τῶν κλάδων·*
   e *εἰ δὲ κατακαυχᾶσαι — οὐ σὺ τὴν ῥίζαν βαστάζεις, ἀλλὰ ἡ ῥίζα σέ.*

2a *ἐρεῖς οὖν· ἐξεκλάσθησαν κλάδοι, ἵνα ἐγὼ ἐνκεντρισθῶ·*
   b *καλῶς· τῇ ἀπιστίᾳ ἐξεκλάσθησαν, σὺ δὲ τῇ πίστει ἕστηκας*
      c *μὴ ὑψηλὰ φρόνει, ἀλλὰ φοβοῦ·*
   d *εἰ γὰρ ὁ θεὸς τῶν κατὰ φύσιν κλάδων οὐκ ἐφείσατο οὐδὲ σοῦ φείσεται.*

3a *ἴδε οὖν χρηστότητα καὶ ἀποτομίαν θεοῦ —*
   b *ἐπὶ μὲν τοὺς πεσόντας ἀποτομία, ἐπὶ δὲ σὲ χρηστότης θεοῦ,*
   c *ἐὰν ἐπιμείνῃς τῇ χρηστότητι, ἐπεὶ καὶ σὺ ἐκκοπήσῃ.*
   d *κἀκεῖνοι δὲ ἐὰν μὴ ἐπιμένωσιν τῇ ἀπιστίᾳ, ἐνκεντρισθήσονται.*

4a *δυνατὸς γάρ ἐστιν ὁ θεὸς πάλιν ἐνκεντρίσαι αὐτούς.*
   b *εἰ γὰρ σὺ ἐκ τῆς κατὰ φύσιν ἐξεκόπης ἀγριελαίου*
   c *καὶ παρὰ φύσιν ἐνεκεντρίσθης εἰς καλλιέλαιον*
   d *πόσῳ μᾶλλον οὗτοι οἱ κατὰ φύσιν ἐνκεντρισθήσονται τῇ ἰδίᾳ ἐλαίᾳ.*

Die beiden »Strophen« 1 und 2 differieren um eine Zeile, die leicht ergänzt werden könnte, wenn man 2b in zwei Stichen zerlegte. Ich lasse jedoch lieber die Ungleichheit bestehen, die daher rührt, dass der Gedanke in 1bc in synon. Parallelismus verdoppelt ist. Es correspondieren 1a und 2a *κλάδοι (ων) ἐξεκλάσθησαν*, 1d und 2c die Imperative, 1e und 2d *εἰ* und die Nachsätze, 1b und 2b *σὺ δέ*. Ferner entsprechen

sich 3a und 4a, in denen Eigenschaften Gottes thematisch angekündigt werden. 3b enthält einen antithet. Parall., der in c und d auseinander gelegt wird, 4b und c sind anthithet. Parall., 3d und 4d sind die längeren, das letzte ist das längste und gewichtigste Glied.

Die prophetische Schlussrede 25—36 ist fast ganz in rhythmischen Parallelismen gehalten, anfangs noch durch Ruhepunkte unterbrochen, dann aber immer schwungvoller sich steigernd. 25 besteht aus zwei zweigliedrigen Parallelismen und dem für sich alleinstehenden *καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται*. Diese Worte sind nicht mehr von *ὅτι* abhängig, sondern wohl eine Folgerung des Paulus aus dem ihm offenbarten Mysterion, dass Verstockung Israel betroffen habe, bis die Fülle der Heiden eingegangen sei. Hier haben wir den ersten Ruhepunkt. Mit dem aus dem Rhythmus fallenden *καθὼς γέγραπται* ist der Uebergang zur zweiten strophenartigen Gruppe gemacht, enthaltend die zwei Citat-Distichen (26. 27), den antithetischen Parallelismus 28 (s. S. 174f.) und den abschliessenden Stichos 29 *ἀμεταμέλητα γὰρ τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλῆσις τοῦ θεοῦ* — zweiter Ruhepunkt. Die dritte »Strophe« ist im Umfang der ersten entsprechend, sehr fein gebaut und hat einen langen, schweren Schlussstichos e — dritter und letzter Ruhepunkt vor dem Ende:

a *ὥσπερ γὰρ ὑμεῖς ποτὲ ἠπειθήσατε τῷ θεῷ*
b *νῦν δὲ ἠλεήθητε τῇ τούτων ἀπειθείᾳ*
c *οὕτως καὶ οὗτοι νῦν ἠπείθησαν τῷ ὑμετέρῳ ἐλέει*
d *ἵνα καὶ αὐτοὶ νῦν ἐλεηθῶσιν.*
e *συνέκλεισεν γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ.*

Man beachte, dass der letzte Stichos die beiden Hauptbegriffe aus den Distichen *ἀπείθεια* und *ἐλεεῖσθαι* noch einmal nennt und so das Ganze wie mit einer Klammer zusammenfasst; ausser den sofort ins Auge fallenden Correspondenzen zwischen a und c, b und d hebe ich besonders die feine Umkehrung in b und c hervor: *ἠλεήθητε — ἀπειθείᾳ, ἠπείθησαν — ἐλέει.* Die Pause bei 32 ist stärker und bedeutsamer,

als die in 25. 29, sie ist ein letztes Aufatmen vor dem begeisterten Schluss (vgl. 8 31):

a ὦ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ!
b ὡς ἀνεξεραύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ
c καὶ ἀνεξιχνίαστα αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ.
d τίς γὰρ ἔγνω νοῦν κυρίου;
e ἢ τίς σύμβουλος αὐτοῦ ἐγένετο;
f ἢ τίς προέδωκεν αὐτῷ;
g καὶ ἀνταποδοθήσεται αὐτῷ;
h ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα —
i αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.

Der feine symmetrische Bau fällt ins Auge, der Schwung und Rhythmus des Ganzen wird von jedem liebevollen Hörer nachempfunden werden. Ich mache nur noch auf die Einzelheit aufmerksam, dass in a und h eine Enumeratio von je 3 Gliedern stattfindet.

Kürzer noch muss ich mich über Capitel 12—14 fassen. Die Paränesen des 12. Capitels werden durch einige allgemeine Ermahnungen eingeleitet (12 1—5), die wieder fast strophenartig correspondierend und symmetrisch angeordnet sind:

1a παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς, ἀδελφοί, διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ
b παραστῆσαι τὰ σώματα ὑμῶν θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν εὐάρεστον τῷ θεῷ
c τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν.
2a καὶ μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ
b ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός
c εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς, τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ
d τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον.
3a λέγω γὰρ διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι παντὶ τῷ ὄντι ἐν ὑμῖν
b μὴ ὑπερφρονεῖν παρ' ὃ δεῖ φρονεῖν ἀλλὰ φρονεῖν εἰς τὸ σωφρονεῖν
c ἑκάστῳ ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν μέτρον πίστεως.
4a καθάπερ γὰρ ἐν ἑνὶ σώματι πολλὰ μέλη ἔχομεν
b τὰ δὲ μέλη πάντα οὐ τὴν αὐτὴν ἔχει πρᾶξιν,
c οὕτως οἱ πολλοὶ ἓν σῶμά ἐσμεν ἐν Χριστῷ
d τὸ δὲ καθ' εἷς ἀλλήλων μέλη.

Näher unter einander verwandt sind 1 und 3, 2 und 4, vgl. 1a und 3a und die Drei- resp. Vierzeiligkeit. 2ab und 4ab sind antithet. Parallelismen. Alle 4 »Strophen« haben die kurze letzte Zeile. Bem. noch die Klangfigur mit *φρονεῖν* in 3b.

Von 12 6 an geht die Rede in eine Aufzählung von Einzelermahnungen über, die aber ausgeht von einer Erörterung der Gnadengaben und ihrer rechten Verwendung. Der allgemeine Satz *ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα* wird durch das bei Paulus so beliebte *εἴτε — εἴτε* zerlegt und zwar so, dass die Charismen paarweise auftreten. Diese Aufzählung nach Paaren, die sowohl durch den Sinn, wie durch die sprachliche Form zusammengehalten werden, herrscht dann vor von 6—16. Und zwar ist nur ein Fall vorhanden, wo das Paar formell nicht zu einander passt, nämlich *ὁ ἐλεῶν ἐν ἱλαρότητι· ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος* (12 9). Gleichwohl ist dies als Paar gedacht, da in der Umgebung nur Paare stehen. Wegen des Gegensatzes zu *ἐλπίδι* ist in v. 11 *καιρῷ* (DG) statt *κυρίῳ* zu lesen und in v. 13 *χρείαις* (gegen DG) wegen des Gegensatzes *φιλοξενίαν*. In v. 15 ist der Reim zu beachten. 16abc ist das erste dreigliedrige Gefüge. 16d steht allein. Von nun an folgen Parallelismen 17a + b, 18 + 19a. Der Schlussvers 21 ist ein kräftiger effectvoller allgemeiner Abschluss dieser Ermahnungsreihe.

Die Erörterung über die Obrigkeit (Cap. 13) verläuft nach vorangestelltem Thema V. 1a in Distichen: 1b + c, 2a + b sind kettenartig fortschreitende Parallelismen. 3. 4 und 5—7 sind wieder zwei geschlossene »strophenartige« Gebilde:

οἱ γὰρ ἄρχοντες οὐκ εἰσὶν φόβος τῷ ἀγαθῷ ἔργῳ (?) *ἀλλὰ τῷ κακῷ.*
θέλεις δὲ μὴ φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν —
τὸ ἀγαθὸν ποίει καὶ ἕξεις ἔπαινον ἐξ αὐτῆς·
θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν σοὶ εἰς τὸ ἀγαθόν.
ἐὰν δὲ τὸ κακὸν ποιῇς, φοβοῦ.
οὐ γὰρ εἰκῇ τὴν μάχαιραν φορεῖ.
θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι.

διὸ ἀνάγκη ὑποτάσσεσθαι —
οὐ μόνον διὰ τὴν ὀργὴν ἀλλὰ καὶ διὰ τὴν συνείδησιν.
διὰ τοῦτο γὰρ φόρους τελεῖτε.
λειτουργοὶ γὰρ θεοῦ εἰσὶν εἰς αὐτὸ τοῦτο προσκαρτεροῦντες.
ἀπόδοτε πᾶσιν, τὰς ὀφειλάς
τῷ τὸν φόρον τὸν φόρον τῷ τὸ τέλος τὸ τέλος
τῷ τὸν φόβον τὸν φόβον τῷ τὴν τιμὴν τὴν τιμήν.

Mit diesem feinen Uebergange ist der Apostel wieder zur allgemeinen Betrachtung zurückgekehrt. Zwei Gedanken sind es, die er nun zum Schluss noch mit aller Kraft hinstellt: das Gebot der Liebe und die Notwendigkeit auf den kommenden Tag sich zu bereiten. Die erste Gedankengruppe bildet wieder eine Art Strophe wie wir sie in Cap. 7 fanden:

13 8—10 *μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε, εἰ μὴ τὸ ἀλλήλους ἀγαπᾶν*
ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν
τὸ γὰρ „οὐ μοιχεύσεις, οὐ φονεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐκ ἐπιθυμήσεις" καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολή
ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀνακεφαλαιοῦται, ἐν τῷ· „ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.
ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται
πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη.

Die letzte herrliche Paränese, der Weckruf des Urchristentums, besteht wieder ganz aus Parallelismen. 11a + b, 12a + b, 13a + b, 14a + b. In 13b sind die drei Paare auffällig; nicht nur ist das dritte formell überschiessend, sondern es scheint auch aus dem Gedanken heraus zu fallen, der nach 14 zu urteilen nur auf sinnliche Ausschweifungen zielt; nur so wenigstens kann man 14b als einen passenden Gegensatz zu 14a beurteilen. Es scheint ein schroffer Uebergang zum 14. Capitel vorzuliegen.

Die hier verhandelte Streitfrage zwischen Starken und Schwachen giebt natürlich reichlich Gelegenheit, antithetische Parallelismen einzuführen. 14 1 enthält wieder eine thematische Forderung. Von 2—6 herrscht eine Art dreigliedriger Rhythmus vor:

1α ὃς μὲν πιστεύει φαγεῖν πάντα β ὁ δὲ ἀσθενῶν λάχανα ἐσθίει.

a ὁ ἐσθίων τὸν μὴ ἐσθίοντα μὴ ἐξουθενείτω
b ὁ δὲ μὴ ἐσθίων τὸν ἐσθίοντα μὴ κρινέτω
c ὁ θεὸς γὰρ αὐτὸν προσελάβετο.
a σὺ τίς εἶ ὁ κρίνων ἀλλότριον οἰκέτην;
b τῷ ἰδίῳ κυρίῳ στήκει ἢ πίπτει.
c σταθήσεται δέ· δυνατεῖ γὰρ ὁ κύριος στῆσαι αὐτόν.

2α ὃς μὲν κρίνει ἡμέραν παρ' ἡμέραν, β ὃς δὲ κρίνει πᾶσαν ἡμέραν.

γ ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοΐ πληροφορείσθω.
a ὁ φρονῶν τὴν ἡμέραν κυρίῳ φρονεῖ.
b καὶ ὁ ἐσθίων κυρίῳ ἐσθίει, εὐχαριστεῖ γὰρ τῷ θεῷ
c καὶ ὁ μὴ ἐσθίων κυρίῳ οὐκ ἐσθίει, καὶ εὐχαριστεῖ τῷ θεῷ.

Besonders gelungen ist die früher (S. 180) besprochene Gruppe 14 7—9. Auch sie ist (7. 8) dreigliedrig, 9 allerdings ist zweigliedrig. 10 besteht aus den Gliedern aab. 12 bildet einen Schluss wie 12 21.

Der Abschnitt 14 13—23 gliedert sich leicht und gefällig folgendermassen: 13abc: Thema; 14a + b, 15a + b: Principielle Erörterung. 15a muss unter allen Umständen *δέ* statt *γάρ* gelesen werden. 16: Anwendung; 17a + b, 18a + b: Begründung; 19: Folgerung. — 20a: neue Aufnahme des Themas; 20b: principielle Erörterung; 21a + b: Anwendung. — Zum Schluss noch eine kleine geschlossene Gruppe:

σὺ πίστιν ἣν ἔχεις κατὰ σεαυτὸν ἔχε ἐνώπιον τοῦ θεοῦ
μακάριος ὁ μὴ κρίνων ἑαυτὸν ἐν ᾧ δοκιμάζει
ὁ δὲ διακρινόμενος ἐὰν φάγῃ κατακέκριται
ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως· πᾶν δὲ ὃ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμαρτία ἐστίν.

Das Spiel mit denselben Worten *ἔχεις* -*ἔχε*, *πίστεως*, *κρίνων*, *διακρινόμενος*, *κατακέκριται* ist in diesem Abschnitt häufig: *κρίνωμεν* — *κρίνατε* 13, *κοινόν* 14, *διὰ βρῶμα* — *βρώματι* 15. Ferner ist ein Merkmal dieses Abschnitts der häufige hebraisierende Doppelausdruck *πρόσκομμα ἢ σκάνδαλον* 13, *οἶδα καὶ πέπεισμαι* 14, *βρῶσις καὶ πόσις* 17, *εὐάρεστος*

τῷ θεῷ καὶ δόκιμος τοῖς ἀνθρώποις 18, *τὰ τῆς εἰρήνης καὶ τὰ τῆς οἰκοδομῆς.*

Cap. 15 enthält für unsere Zwecke nichts Wichtiges.

Ich breche hier ab. Das auf den vorliegenden Blättern Gebotene soll nur eine Anregung sein und ein Versuch, etwas Material für die Frage nach der rhetorischen Bildung des Paulus zusammenzustellen. Die weitere Erörterung dieser Frage überlasse ich solchen Kennern des Paulus, die auch die zeitgenössische Rhetorik beherrschen. Einstweilen gilt es für die Theologen, die Ausführungen von Blass dankbar auszuschöpfen und auf weitere Arbeiten dieser Art zu hoffen.

I Thess. 2_{3-8} erklärt.

Von **Friedrich Zimmer.**

Geschichtliches Schriftverständnis und historisch-kritische Exegese sind längst in der Theorie allgemein gültig, aber in der exegetischen Praxis sind sie es noch keineswegs. Noch immer wirkt die dogmatische Methode, zumal in der Erklärung der paulinischen Briefe nach, wenigstens insofern, als sich das allgemeine Interesse um die grossen Lehr- und Streitbriefe des Apostels dreht, während die kleineren Briefe, wenn sie nicht die Forscherlust des Isagogikers und Kritikers erregen, ziemlich unbeachtet bleiben.

Und doch würden, so scheint mir, gerade die anspruchslosesten dieser kleinen Paulinen, die Thessalonicherbriefe, eine eindringende Exegese nicht nur verdienen, sondern auch reichlich lohnen. So weit ich sehe, lässt sich aus ihnen für den Historiker ein ungemein farbenreiches Bild aus der ältesten paulinischen Missionsthätigkeit gewinnen, und auch dem Kritiker würde aus der sorglichen Exegese der Thessalonicherbriefe ein reiches, noch nicht abgeerntetes Feld erwachsen; denn wenn irgendwo, so lässt sich hier die fruchtbare Hypothese nahezu zur Evidenz erheben, dass Paulus die synoptische Grundschrift als Schrift gekannt und benutzt hat. Aber auch Bornemann's umfangreicher Commentar zu den Thessalonicherbriefen hat m. M. n. das eigentliche geschichtliche Verständnis dieser Briefe nicht viel gefördert; Klöpper's kleine, aber gehaltvolle Studie zum 2. Thessalonicherbrief ist noch nicht über-

holt. Sollen die beiden Briefe wirklich aus ihrem geschichtlichen Zusammenhange verstanden werden, so ist noch viel Arbeit nötig, aber Arbeit zunächst ausschliesslich des Exegeten, nicht des Kritikers.

Von diesem Gesichtspunkte aus wolle man die nachfolgende kleine Studie über eine Stelle aufnehmen, die weder Exegeten noch Kritikern sonderliche Mühe zu machen pflegt, und über deren gesonderte Behandlung man sich vielleicht wundern wird, die aber m. M. n. nach weit davon entfernt ist, wirklich verstanden zu sein.

Wenn ich es wage, dies zu behaupten, so darf ich den Nachweis nicht schuldig bleiben. Und so geht denn die Studie im strengen Gliederschritt einer straffen exegetischen Untersuchung einher, Vers für Vers erklärend und Wort für Wort untersuchend — viel überflüssiger Ballast für die Interessenten der »höheren Kritik«, denen Autor, Integrität und Abfassungszeit die Hauptsache, aber ein wirkliches, exegetisches Verständnis ziemlich gleichgültig ist, und doch eine Notwendigkeit für eine eindringende, sich wenigstens mit den wichtigsten Vorgängern mit Gründen auseinandersetzende Auslegung.

Damit genug der Vorbemerkungen. Wir treten in die Erklärung ein ohne weitere Zusammenfassung des den zu erklärenden Versen vorausgehenden Stoffes, weil, wer die Arbeit liest, einer solchen schwerlich bedarf.

V. 3. *γάρ* kann hier nur begründen, nicht erläutern (vgl. das Präsens *λαλοῦμεν*) und zwar, da in V. 2 kein einzelnes Wort durch betonte Stellung hervorgehoben ist, nur den ganzen Satz V. 2 [1]). Das begründende Moment ist natürlich die Aussage V. 3f. [2]). Ihre Freudigkeit in der Verkündigung

---

1) Nicht einen einzelnen Begriff (gegen Flatt, der *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ*, und gegen Lnm. (= Lünemann), der *λαλῆσαι ἐν πολλῷ ἀγῶνι* begründet denkt.

2) Nicht der einzelne Ausdruck *παράκλησις*, wie es Hfm. (= v. Hofmann) zu fassen scheint.

des Evangeliums trotz aller Anfechtung war darin begründet, dass Ursprung (V. 3. 4a) und Zweck (V. 4b) ihrer Predigt nicht egoistisch, sondern göttlich ist; vgl. Gal 1, 10—12. II Kor 4 1 ff.

παράκλησις, Zuspruch[1]), sowohl Trost (II 2 16. Röm 14 4 f.: *τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως*. II Kor 1 3—6. 7 4. 7. 13. Phl 2 1. Phm 7: *χαρὰν γὰρ πολλὴν ἔσχον καὶ παράκλησιν ἐπὶ τῇ ἀγάπῃ σου*), als Ermahnung (II Kor 8 4: *μετὰ πολλῆς παρακλήσεως δεόμενοι ἡμῶν*. 17), sinnverwandt mit *παραμύθιον* (Phl 2 1) oder *παραμυθία* und mit *οἰκοδομή* (I Kor 14 3). Die *παράκλησις* ist im Unterschiede von der *διδαχή* (Röm 12 7 f.: *εἴτε ὁ διδάσκων ἐν τῇ διδασκαλίᾳ* [sc. *χάριν ἔχει*], *εἴτε ὁ παρακαλῶν ἐν τῇ παρακλήσει*) charakteristisch für die prophetische Rede (I Kor 14 3), die sich nicht an den Verstand, sondern mit Motiven und Quietiven an das Gemüt wendet, ein *λαλεῖν* nicht sowohl eines Objekts ist, sondern ein *λαλεῖν ἵνα σωθῶσιν* (V. 16)[2]). Als »Predigt des Evangeliums Gottes« (V. 2) ist die Predigt des Paulus und seiner Gefährten prophetischer Zuspruch, nicht wissenschaftliche Belehrung, ist Religion nicht Theologie. Allerdings haben sie auch Lehre geboten, in Thessalonich (II, 2 15), wie überall (I Kor 4 17. Kol 1 28), wie denn die Lehre nützlich (I Kor 14 6), notwendig (Röm 6 17. 16 17) und Bestandteil des christlichen Kultus (I Kor 14 26) ist, auch einen Teil des Jnhalts des vorliegenden Briefes ausmachen soll (II, 2 15). Aber nicht ihre menschliche Lehre, sondern ihre auf göttlichem Antrieb beruhende Prophetie gab ihnen die Freudigkeit in ihrer Predigt. Diese Prophetie aber ist nichts ihnen eigentümliches, an ihre Person gebundenes, sondern etwas in der Gemeinde weiterlebendes (5 20. I Kor 14 1. 39). Es ist also wohl zu beachten, wie hier Paulus nicht auf sein ihn von den Thessalonichern unterscheidendes (vgl. I Kor 12 28) Apostelamt sich beruft, sondern nur auf die auch den Thes-

---

1) Nicht: Anrede (gegen Schmidt).

2) Also ist *παράκλησις* nicht Belehrung (gegen de W. = de Wette), vgl. I Kor 12 28; auch nicht etwas, was über diese hinaus geht, sie aber mit einschliesst (gegen Schmidt).

salonichern zugängliche prophetische Rede[1]); er giebt damit selbst ein Beispiel für seine V. 6f. genannte Praxis[2]).

Als Verbum ist dem Präsens λαλοῦμεν entsprechend ἐστίν[3]) zu ergänzen. Das Präsens zeigt, dass die Verteidigung gegen die früher erhobenen Anschuldigungen den Briefschreibern auch jetzt noch nötig scheint[4]).

πλάνη, Gegensatz der ἀλήθεια (I Jo 4 6), bezeichnet 1. aktiv[5]): Betrug, Verführung (Mt 27 64. Eph 4 14; vgl. πλάνος II Kor 6 8), den Gegensatz der subjektiven Wahrheit; 2. gewöhnlicher passiv: Wahn, den Gegensatz der objektiven Wahrheit. Das ἐκ (nicht ἐν), sowie das danebenstehende ἐν δόλῳ, das andernfalls mit ἐν πλάνῃ zusammenfallen würde, ergiebt hier die zweite Bedeutung (gegen Bmg.-Cr. = Baumgarten-Crusius).

ἀκαθαρσία, Unreinheit (4 7 und Röm 6 19), Gegensatz zu ἁγιασμός, bezeichnet allgemein die Unheiligkeit (vgl. I Kor 7 14: ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστιν, νῦν δὲ ἅγιά ἐστιν, wo ἀκάθαρτος der Gegensatz von ἅγιος ist als Ersatz

---

1) Anders Gal 1. 2, weil in Galatien sein Apostelamt in Frage gestellt war.

2) Der Grund dieser Beschränkung auf das Prophetenamt und des Absehens vom Apostelamt ist nicht die Rücksicht auf die Mitbriefschreiber, als ob diese nicht Apostel hätten heissen können; denn thatsächlich protestiert er V. 6 nicht dagegen, wenn sie ebenfalls Apostel genannt werden, obschon er diese Bezeichnung nur im weiteren Sinne zulassen kann (vgl. I Kor 9 1). Dass aber auch V. 6 noch mit dem Plural alle drei Briefschreiber gemeint sind, nicht Paulus allein, zeigt der Plural τὰς ἑαυτῶν ψυχάς V. 8.

3) Nicht ἦν (gegen Schmidt, Schmdl. = Schmiedel); denn in Thessalonich treten die Apostel nicht anders auf als überall.

4) Die Absicht des Präsens kann es nicht sein, die Art des Auftretens in Thessalonich durch Eigenschaften, wie sie bei Paulus habituell seien, zu begründen (gegen Lnm.), weil sonst ein ἀεί, πάντοτε (vgl. Phl 1 20. 2 12), πανταχοῦ (vgl. I Kor 4 17) oder dgl. nicht fehlen könnte.

5) Die Gegensätze sind nicht transitiv und intransitiv (gegen Bnm. = Bornemann); ein intransitives πλανᾶν giebt es nicht, nur ein passives πλανᾶσθαι.

für das nicht vorkommende *ἀνάγιος*), sowohl in ihrem ganzen Umfange, Sünden der Unzucht und der Selbstsucht zusammenschliessend (vgl. 4 7) als auch — und so gewöhnlich — beschränkt auf die Unzuchtssünden (vgl. Röm 1 24. II Kor 12 21. Gal 5 19. Kol 3 5), also stets (vgl. auch Mt 23 27 f.) eine objektive Gemütsbeschaffenheit: Unreinheit, Unheiligkeit[1]).

Demnach muss *ἀκαρθασία* etwas anderes bezeichnen, als die im *δόλος* sich kundthuende Gesinnung[2]). Man könnte nun nach Apg 10 14. 28. 11 8. Mt 23 27 an levitische Unreinigkeit denken und annehmen, es sei Paulus vorgeworfen, er predige sein (gesetzesfreies) Evangelium aus Ungesetzlichkeit. Aber einerseits müsste dann diese Beschuldigung doch irgendwie widerlegt werden, was auch nicht einmal andeutungsweise geschieht (vgl. dagegen Gal, II Kor, Röm). Andrerseits könnte diese Beschuldigung nur von Juden ausgehen.

Dass die Verdächtigung von Juden ausgehe, ist zwar die herrschende Voraussetzung, für die auch V. 16 (*κωλυόντων*

1) Nicht, wie die herrschende Erklärung ist, der Zwiespalt zwischen Sein und Schein, ein dem wirklichen Denken und Wollen nicht entsprechendes Vorgeben (»Unlauterkeit, wie es der Fall sein würde, wenn etwa der Apostel aus Habsucht, aus Eitelkeit oder aus ähnlichen Ursachen das Evangelium verkündigte« Lnm.).

2) Die beiden den Ursprung (*ἐκ*) der apostolischen Predigt charakterisierenden Glieder stehen also nicht neben der Charakteristik der Art und Weise ihres Geschehens (*ἐν*) als ein Gliederpaar, dessen erstes Glied (*ἐκ πλάνης*) über die objektive Seite jenes Ursprungs und dessen zweites (*ἐξ ἀκαθαρσίας*) sich über die subjektive Seite desselben ausspreche (gegen Lnm, Hfm.; ebenso unterscheidet Bnm. Ursprung und Motiv). Eher könnten umgekehrt *ἐξ ἀκαθαρσίας* und *ἐν δόλῳ* zusammen ein Gliederpaar bilden, das gemeinsam den bewussten Gegensatz gegen den h. Geist (1 5) wie *ἐκ πλάνης* den unbewussten repräsentiere, und wovon *ἀκαθαρσία* die konstante Gesinnung, *δόλος* diese Gesinnung in der Aktion, als schlau berechnenden Eigennutz bezeichne (so Schmidt). Aber einerseits wäre die Beschränkung der Bedeutung von *ἀκαθαρσία* auf die Gesinnung der *πλεονεξία* ohne Beispiel, andrerseits geben die nebeneinanderstehenden *οὐδὲ — οὐδέ* überhaupt kein Recht, zwei Glieder zu einem Ganzen zu verbinden und dies Ganze von dem dritten, gleichmässig verbundenen Gliede zu unterscheiden.

ἡμᾶς τοῖς ἔθνεσιν λαλῆσαι ἵνα σωθῶσιν) geltend gemacht werden kann. Aber erstlich ist jenes *κωλύειν* nicht an sich dasselbe wie die Verbreitung übler Nachrede; wie aber Juden durch solche Nachrede eine wenn nicht ganz, so doch überwiegend heidnische Bevölkerung an der Annahme des Evangeliums überhaupt hätten hindern können, ist nicht einzusehen, und im einzelnen bliebe dabei noch der Inhalt der angeblichen Nachreden unverständlich: ein jüdischerseits erhobener Vorwurf der Verrücktheit hätte den bildungsüberlegenen Hellenen nicht imponirt, den Vorwurf des Betrugs hätten sie aus dem Munde von Juden schwerlich geglaubt (vgl. Röm 2 23 f.), und levitisch rein oder unrein war den Heiden ganz gleichgültig. Ferner würde Paulus zur Verteidigung gegen jüdische Verdächtigungen nicht unterlassen haben anzuführen, welches der wahre Grund war, dass die Juden ihm nachstellten; der Abschnitt V. 13—16 dient diesem Zwecke aber nicht. Auch ist, was wohl auch nicht ganz ohne Gewicht ist, die Art der Nachstellungen, die er von Juden erfahren, nach II Kor 11 24 (*ὑπὸ Ἰουδαίων πεντάκις τεσσεράκοντα παρὰ μίαν ἔλαβον*) eine ganz andere, und was die Apostelgeschichte von Verläumdungen der Juden gegen Paulus berichtet (Apg 16 20 f. 17 6 f. 18 13), lautet ebenfalls ganz anders, als was hier vorausgesetzt wird. Demnach können die hier in Frage stehenden Verdächtigungen der Apostel nicht von Juden ausgegangen sein. Unzweifelhaft sind sie auch nicht von »falschen Brüdern« (II Kor 11 26) ausgestreut (gegen Baur); das zeigt die ganze durch die Thessalonicherbriefe gezeichnete Situation. So können diese Verdächtigungen nur von Heiden gekommen sein. Wirklich zeigt V. 14, dass die Thessalonicher Christen von ihren Volksgenossen, also Hellenen, Unbilden erfahren haben, und aus II Kor 11 26 wissen wir, dass auch Paulus nicht blos von Juden, sondern auch von Heiden Gefahren zu erleiden gehabt hat. Es liegt nahe, hier beides zu verbinden, da es das natürliche ist, dass dieselben Heiden, die die christgewordenen Thessalonicher verfolgt haben, erst recht deren Aposteln nachgestellt haben; und wenn die Anfechtungen, unter denen die Apostel predigten (V. 2) im wesentlichen in eben jenen Ver-

dächtigungen bestanden, so können sie doch nur von solchen ausgegangen sein, welchen die Zuhörer der apostolischen Predigt zugänglich waren. Dies sind aber, wenn nicht nur, so doch in erster Linie die Volksgenossen (V. 14) der sich Bekehrenden. Nun versteht es sich von selbst und wird durch die Missionsgeschichte wohl aller Zeiten bestätigt, dass die Abwendung von den bisherigen Volksgöttern und die Zuwendung zu einem Gotte, den man als den allein wahren und lebendigen Gott bezeichnet (1 9), einen Riss zwischen den sich zum Christentum Bekehrenden und ihren heidnisch bleibenden Volksgenossen macht; namentlich unter den engeren Angehörigen wird dieser Riss eine fortgehend schmerzende Wunde, da die Bekehrten die Andern aus Liebe und aus Angst für ihr Seelenheil mit sich ziehen, und umgekehrt die Zurückbleibenden jene von der Thorheit (I Kor 1 18) des neuen Glaubens zurückhalten wollen. Dieser noch jetzt in der Mission und unter uns selbst bei sektiererischen Agitationen bemerkbare Vorgang muss in der paulinischen Mission nach I Kor 7 12—16 gelegentlich bis zur Trennung von Ehen geführt haben und spiegelt sich am deutlichsten in den Weissagungsworten Mt 10 21 und Parallelen wieder. Er musste gegenüber der heutigen Mission an Schärfe noch gewinnen, da die Apostel die Überzeugung von dem unmittelbaren Bevorstehen des Weltendes mit sich brachten; denn der Wellenschlag einer solchen die Gemeinde vor allem andern ergreifenden Stimmung musste notwendig über die Grenzen der Gemeinde hinaus sich verbreiten und dort Anstoss erregen (vgl. 4 11).

Gehen sonach die Verdächtigungen von Heiden aus, so kann ἀκαθαρσία unmöglich levitische Unreinheit bedeuten, bezeichnet also, wie auch sonst bei Paulus immer, sittliche Unreinheit, die Verdorbenheit des Herzens. Der Vorwurf aber, dass Verdorbenheit des Herzens das Motiv der apostolischen Predigt sei, erklärt sich leicht schon durch die apostolische Betonung der allgemeinen Sündhaftigkeit, die negative Grundlage ihrer Predigt (vgl. Röm 1 18—3 20), besonders aber durch ihre Lehre von dem nahe bevorstehenden Strafgerichte Gottes (vgl. 1 10). Es müssen, so schien es denen, die in den Ernst

der Bekehrung nicht hineinmochten, grosse Sünder sein, die so den bevorstehenden Gotteszorn predigen, und das böse Gewissen spricht aus ihrer Predigt.

ἐν δόλῳ (vgl. II Kor 12 16: ὑπάρχων πανοῦργος δόλῳ ὑμᾶς ἔλαβον) bezeichnet die Art des Vorgehens (ἐν) als eine betrügerische. Die zu Grunde liegende Gesinnung wäre entweder Habsucht (V. 5, vgl. II Kor 2 17) oder Ehrsucht (V. 6), und um beide nach den Motiven verschiedenen, aber nach dem Vorgehen (ἐν προφάσει) gleichen Vorwürfe zusammenzufassen, nennt Paulus nicht weiter die Motive (ἐκ), für die die griechische Sprache ein zusammenfassendes Wort wie unser »Unehrlichkeit«, »Unlauterkeit« (Gegensatz zu εἰλικρίνεια) nicht besitzt, sondern die Art des Vorgehens (ἐν). Die Verdächtigungen sind demnach folgende: Man wirft den Predigern Wahnwitz oder Herzensunreinheit (beides eine objektive Beschaffenheit) oder Unehrlichkeit (ein subjektives Verhalten) als Motiv ihrer Predigt vor und unter Voraussetzung ihrer Unehrlichkeit entweder Habgier oder Ehrsucht.

V. 4. Diesen Verdächtigungen gegenüber stellt Paulus das wirkliche Verhältnis auf, und zwar nach beiden von jenen eingenommenen Seiten: der Ursprung (ἐκ) ihrer Predigt ist nicht Wahnwitz oder Herzensunreinheit, sondern ihre Berufung durch Gott, und die Art (ἐν) ihrer Predigt ist nicht Arglist, sondern Lauterkeit vor Gott. Der Gegensatz ist also völlig durchgeführt [1]).

Dann dient also die Apposition οὐχ ὡς . . ἀρέσκοντες sachlich zur Erweiterung, nicht zur Erläuterung des καθώς . . δεδοκιμάσμεθα, sodass οὐχ . . ἀρέσκοντες mit καί angeschlossen sein könnte. Wenn dies nicht geschieht und im Gegenteil der Beweggrund durch καθώς, das doch die Parallelität, nicht den Grund [2]), ausdrückt, angeführt und somit dem Zwecke (ὡς ἀρέσκοντες) gleichgestellt wird, so wird damit der Schwerpunkt des Gegensatzes auf das Moment des

1) Gegen Hfm., nach welchem V. 4 nur den Gegensatz zu ἐν δόλῳ enthalte.

2) Gegen Flatt, der καθώς = ὅτι nimmt.

subjektiven Verhaltens gelegt, das auch allein im folgenden (V. 5—12) weiter erläutert wird. Möglich aber ist das formelle Zusammenfallen von Grund und Zweck, da beide sachlich zusammenfallen — Gott ist Grund und Ziel ihrer Predigt (vgl. II Kor 4 5f. 5 20. Röm 15 16) —, und da der Zweck aus dem Beweggrunde seine notwendige Bestimmung[1]) erhält: wer wirklich von Gott[2]) zur Evangeliumspredigt berufen ist, kann nur ihn bezw. Christum predigen, nicht sich selbst (II Kor 4 5), und nur den Hörern dienen, nicht sich selbst (II Kor 1 24); das ist ein innerliches Muss (I Kor 9 16 f.).

δεδοκιμάσμεθα, geprüft, d. h. durch Prüfung bewährt (Röm 1 28) gefunden[3]); vgl. unser: geprüfte Lehrerin u. dgl. Zur Sache vgl. I Ti 1 11. 12. Tit 1 3.

οὕτως steht oft (II Kor 1 5. 10 7. Kol 3 13 u. s.) im Hauptsatze einer Vergleichung, um ein vorausgegangenes *καθώς* wieder aufzunehen[4]) s. zu V. 7.

ἀρέσκειν, »gefällig sein«, bei Paulus stets (V. 15. 4 1. Röm 8 8 [erläutert durch V. 7] 15 1. 2. 3. I Kor 7 32. 33. 34. 10 33. Gal 1 10) im subjektiven Sinne »zu Gefallen leben«, nicht objektiv »gefallen«. Diese Bedeutung liegt im Verbum selbst, nicht im Tempus[5]), (vgl. den Aorist Röm 15 3); sie leitet sich

---

1) vgl. Schmidt: »so wie wir von Gott gewürdigt sind, also predigen wir, folglich auch nicht wie solche« etc.

2) Den Ton im Satze hat darnach *ὑπὸ τοῦ θεοῦ* und *θεῷ*, aber nicht *δεδοκιμάσμεθα* (Hfm.) oder *πιστευθῆναι τὸ εὐαγγέλιον* (Lnm.).

3) Diese Bedeutung ist nicht umzubiegen, als sei *δοκιμάζειν* Ausdruck der Erweisung des freien, gnadenvollen Ratschlusses Gottes (gegen Pelt, Lnm.). Wie sich der Ausspruch hier mit I Kor 15 9 ausgleicht, liegt nicht im Text (sonst müsste *ἀξιοῦν* statt *δοκιμάζειν* stehen); es ergiebt sich aber aus I Kor 15 10. Doch ist nicht weiter zu fragen, worauf sich nach der Meinung des Paulus die göttliche Bewährung gründete, da der Ausdruck *δεδοκιμάσμεθα* offenbar gewählt ist, um gegenüber den Verdächtigungen ihrer Einsicht und Absicht bei ihrer Predigt das Urteil Gottes in die Wagschale zu legen.

4) Es bezieht sich also nicht auf das folgende *ὡς* (gegen Flatt).

5) Praes. bzw. impf. von einer zukünftigen Handlung, die in der Gegenwart schon eingeleitet wird, s. Krüger Gr. Sprachlehre, § 53, 1, 6f.; so hier Lnm., Schmdl., Bnm., Buttmann Gramm. S. 264.

ebenso wie die gewöhnliche von der Grundbedeutung der Wurzel *ἀρ-* ab; ob und wie weit sie auch sonst vorkommt, bedarf noch der Untersuchung.

ὡς vor dem Particip [1]) kann 1. als Vergleichungspartikel: a) das Subjekt des Hauptverbums mit dem Subjekte des Particips (»wie Menschen gefällige« scil. reden) oder b) das durch das Particip gegebene Verhältnis mit einem andern Verhältnisse des gleichen Subjekts (vgl. IIKor 3 2: *προλέγω ὡς παρὼν τὸ δεύτερον* [scil. *προείρηκα*] *καὶ ἀπὼν νῦν*) vergleichen; 2. charakterisierend und insofern begründend die Art der (bezw. den Anlass zu der) im Hauptverbum ausgedrückten Thätigkeit angeben (»als Menschen gefällig«, d. h. indem wir damit [bezw.: weil wir] Menschen zu Gefallen leben, vgl. IKor 7 25: *γνώμην δίδωμι ὡς ἠλεημένος ὑπὸ κυρίου πιστὸς εἶναι.* 9 26: *οὕτως πυκτεύω ὡς οὐκ ἀέρα δέρων*); 3. subjektivierend: bei einem begründenden Particip den Grund als subjektives Urteil hinstellen (»als ob wir Menschen zu Gefallen leben«, vgl. Röm 15 15: *ἔγραψα ὑμῖν.. ὡς ἐπαναμιμνήσκων ὑμᾶς.* IKor 4 7: *τί καυχᾶσαι ὡς μὴ λαβών*; 5 3; s. Krüger, Gr. Sprachl. § 56, 12, 2).

Hier kann zunächst die dritte Bedeutung nicht in betracht kommen, denn das subjektive Urteil kann hier nicht (wie IKor 4 7. 5 3) das des Subjekts sein; denn dass Paulus nach nur seiner eigenen Meinung nicht Menschen, sondern Gott zu gefallen lebte, passt nicht in den Zusammenhang, da V. 5 ein objectives Verhalten, nicht ein subjectives Urteil begründet. Sollte aber das Urteil das der Gegner sein (vgl. Röm 15 15), so wäre das diesem falschen subjektiven Urteil entgegenstehende objektive Verhalten als solches zu kennzeichnen gewesen (durch *ἀλλὰ ἀρέσκοντες* oder *ἀλλὰ ἀρέσκομεν*). Für die erste Erklärung (1a, so Schmidt, Schmdl; b verbietet sich hier von selbst) fehlen Parallelen bei Paulus; dieser hätte wohl bestimmt geschrieben, wenn er jenen Sinn ausdrücken wollte, *ὡς οἱ ἀρέσκοντες οὐκ ἀνθρώποις ἀλλὰ θεῷ* (s. Winer, Gramm., S. 103 f.). Auch passt zu einem andern Subjekt nicht *ἡμῶν.* Dagegen

---

1) Final steht *ὡς* nicht, auch nicht Hb 13 17. Röm 15 15 (gegen Buttmann, Gramm. S. 263 f.).

ist die zweite Erklärung (so Lnm., Hfm., Bnm.) die allein unanstössige, auch durch die Parallele Kol 3 22: ὑπακούετε . . τοῖς . . κυρίοις μὴ ἐν ὀφθαλμοδουλείᾳ ὡς ἀνθρωπάρεσκοι, ἀλλ᾽ ἐν ἁπλότητι καρδίας, φοβούμενοι τὸν κύριον direkt nahe gelegt.

ἡμῶν auf die Redenden bezüglich, wie das das δεδοκιμάσμεθα wieder aufnehmende[1]) δοκιμάζοντι beweist. Gotte, der ihre Herzen prüft und der sie auf grund solcher Prüfung mit dem Evangelium betraut hat, leben sie zu Gefallen; Grund und Ziel ihrer Predigt fallen zusammen[2]).

V. 5. ἐγενήθημεν ἐν, »wir erschienen, traten auf mit etwas«[3]). Absolut steht γίνεσθαι in diesem Sinne Mc 1 4. Joh 1 6 IIPt 2 1. IJoh 2 18; mit Substantiven verbunden Röm 11 34. 16 2. Hbr 11 6 u. ö.; mit ἐν (und πρός) noch IKor 2 3: ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ . . ἐγενόμην πρὸς ὑμᾶς.

λόγῳ κολοκείας . . προφάσει πλεονεξίας. Die Genitive in dieser parallelen Stellung werden am sachentsprechendsten gleichwertig gedacht. Dann aber sind sie subjektive Genitive (»Bei vielen Substantiven, insbesondere denen, die den Begriff einer Thätigkeit oder Wirksamkeit enthalten, bezeichnet der Genitiv . . . den Gegenstand, von dem sie ausgeht«, Krüger § 47, 7): ein Wort[4]), wie es Schmeichelei, ein Vorwand[5]), wie ihn Habsucht gebraucht.

καθὼς οἴδατε . . θεὸς μάρτυς, vgl. V. 10. Die innerlichen Triebfedern einer Handlung kennt nur Gott, der deshalb zum Zeugen angerufen wird (vgl. Röm 1 9. Ph 1 8);

---

1) Dies ist kein Wortspiel (gegen Bnm., der Jer 6 30 vergleicht).

2) Gott wird also mit dem Zusatze nicht einfach als der Herzenskündiger (καρδιογνώστης, Apg 1 24. 15 8) bezeichnet (gegen Schmidt, Schmdl.); wäre dies bezweckt, so würde ἡμῶν fehlen (vgl. Röm 8 27. Off 2 23. Ps 7 10. Jer 11 20).

3) Nicht: »wir gingen um mit« (gegen Hfm., Schmidt, Grimm); das wäre ἤμεθα (ITi 4 15).

4) Nur das heisst λόγος, das nicht wie דְּבַר zur Umschreibung (ἐν λόγῳ κολακείας = ἐν κολακείᾳ) dient (gegen Pelt).

5) Nicht »Schein von Habsucht« (gegen Ewald), was πρόφ. nicht heisst. Ebenso unrichtig: Nunquam ostendi avaritiam (Pelt).

nur über die äusserlich wahrnehmbare Handlungsweise vermögen Menschen Zeugnis abzulegen. *ποτέ* gilt allgemein: die Apostel haben niemals Schmeichelworte gebraucht; doch wird es hier im Zusammenhange durch die Anrufung der Thessalonicher auf das Verhalten in Thessalonich beschränkt.

V. 6. Nach gewöhnlicher Erklärung wird *οὔτε ζητοῦντες* parallel dem *οὔτε .. ἐν λόγῳ* und *οὔτε ἐν προφάσει* genommen und ihm *οὔτε ἀφ' ὑμῶν οὔτε ἀπ' ἄλλων* als Näherbestimmung des *οὔτε .. ἐξ ἀνθρώπων* untergeordnet. Nun findet sich ein Particip nach *γίνεσθαι* im NT 1), wenn *γίνεσθαι* »werden« heisst, a. wo das Particip adjektivische Bedeutung hat Mc 9 3. Off. 3 2. 16 10; b. wo das Particip substantivisch steht: II Kor 6 14 (*μὴ γίνεσθε ἑτεροζυγοῦντες*, werdet nicht Leute, die am fremden Joche ziehen). Kol 1 18. Hbr 5 12. 2) wo *γίνεσθαι* selbständige Verbalbedeutung hat und das Particip als Apposition zum Subjekt tritt: V. 11 Mc 9 7 (*ἐγένετο νεφέλη ἐπισκιάζουσα αὐτοῖς*, es kam eine Wolke, die sie überschattete). Lc 9 35. Joh 1 6. Es ist deshalb nicht ohne Schwierigkeit *οὔτε ζητοῦντες* mit *ἐγενήθημεν* zu verbinden: die Bedeutung 1 b passt nicht wohl, teils weil das zu ergänzende *ἐγενήθημεν* eine andre Bedeutung haben würde als das dastehende, teils weil *ζητοῦντες* mit den beiden Verbalbestimmungen nicht substantivisch gefasst werden kann. Aber auch die Verbindung 2 passt nicht wohl, denn, indem die Apposition zum Subjekt hinzutritt, legt sie entweder den Nachdruck auf dieses, von dem sie näheres aussagt (so Mc 9 7), was hier nicht passt, oder sie giebt die Modalität des Verbums an (so V. 11). Im letzteren Falle aber wäre hier den Bestimmungen *ἐν λόγῳ κολακείας* und *ἐν προφάσει πλεονεξίας* entsprechend nicht die Ehrsucht, sondern deren Bemäntelung zu erwarten gewesen. Um das zu sagen, was man ihn sagen lässt, würde Paulus schwerlich anders als *οὔτε ἐζητοῦμεν* gesagt haben; jedenfalls fehlt für die angenommene Ausdrucksweise jede Parallele [1]).

1) Es ist das keineswegs eine »eigentümlich griechische Wendung« (gegen Bnm.). Zu erklären wäre sie nur aus der Absicht, auch dieses Thun als göttliche Wirkung hinzustellen (vgl. 1 5. 2 8). Aber gerade

Andererseits ist durch den Zusammenhang (*καθὼς οἴδατε* und *ἐν μέσῳ ὑμῶν*) das *ἄλλων* eingeschränkt auf Leute in Thessalonich (vgl. Hfm.). Es kann deshalb nicht auf Auswärtige bezogen werden, seien diese Auswärtigen Heidenchristen (vgl. 1 7ff.; so Schmdl., Bnm.), oder seien sie die Urgemeinde. In Thessalonich aber können neben den Angeredeten (*ὑμῶν*) die »Anderen« nur die Nichtchristen bedeuten. Sicher aber wäre ein Streben der Apostel, bei diesen durch ihre apostolische Wirksamkeit Ehre zu gewinnen, ganz unverständlich (gegen Hfm.); denn Weissagung des Herrn (Mt 10 14 ff.) und vielfache, zum Überfluss in Thessalonich selbst gemachte Erfahrung (s. zu V. 3) zeigte ihnen, das sie von den Ungläubigbleibenden nur Widerstand und Verfolgung, nicht Ehre, zu gewärtigen hatten. Selbst die Ablehnung des Gedankens, sie hätten von Nichtchristen Ehre gesucht, ist deshalb unverständlich.

Kann sonach *οὔτε ἀπ᾽ ἄλλων* nicht dem (*οὔτε*) *ἐξ ἀνθρώπων* untergeordnet sein, so bleibt nur übrig, *ἀπ᾽ ἄλλων* (und damit natürlich auch das ihm gleichgeordnete *ἀφ᾽ ὑμῶν*) mit *δυνάμενοι* zu verbinden und *οὔτε .. δυνάμενοι* dem *οὔτε .. ζητοῦντες* parallel zu nehmen, beide Participien aber als Apposition zu *ἐγενήθημεν* zu fassen: »Wir traten weder je mit Schmeichelwort noch mit Habsuchtsvorwand auf, indem wir von Menschen Ehre weder suchten, noch im stande waren ...« [1]).

Den Gegensatz tragen dann die (also zu betonenden [2])

---

hier, wo es sich um die eigene Absicht des Apostels handelt, die Gott kennt (*μάρτυς*), aber nicht bewirkt, passt das nicht. Auch V. 11 ist keine Parallele (gegen Bnm.), da hier das Particip die vorhergehenden Adverbia erläutert, während hier ein ganz andersartiges Moment eingeführt wird.

1) Nach gewöhnlicher Erklärung ist *οὔτε ἀφ᾽ ὑμῶν οὔτε ἀπ᾽ ἄλλων* die Specialisierung des (*οὔτε*) *ἐξ ἀνθρώπων* (über den Wechsel der Präpositionen vgl. Winer S. 383); *δυνάμενοι* heisst dann: »während wir doch konnten« (so die Meisten). Oder man lässt damit einen neuen Satz beginnen, sei es mit zu ergänzendem *ἦμεν* (Flatt), oder *δυνάμενοι* als Apposition gefasst zu dem Hauptverbum *ἀλλὰ ἐγενήθημεν* (so nach Calvin Koppe) oder *εὐδοκοῦμεν* (so Hfm.).

2) Nicht *ἀνθρώπων* trägt den Ton (gegen Bnm.); allerdings deutet

Worte: *τηζοῦντες* und *δυνάμενοι*. Sie haben weder gesucht, was man ihnen vorwirft, noch, wenn sie es auch gesucht hätten, hätten sie es zu erreichen vermocht: eine schlagende Widerlegung des Vorwurfs. *ἀφ' ὑμῶν* und *ἀπ' ἄλλων* hängen dann von *δυνάμενοι* ab (vgl. *οὐκ ἠδύνατο ἀπὸ τοῦ ὄχλου* Lc 19 3; *οὐκέτι ἴσχυσαν ἀπὸ τοῦ πλήθους* Jo 21 6. Apg. 22 11). Nur um so schlagender wird dadurch jener Vorwurf widerlegt: was man ihnen vorwirft, war ja nicht bloss wegen der Gläubigen in Thessalonich, sondern wegen der Angreifer selbst unmöglich!

ἐν βάρει εἶναι ist eine nur hier nachgewiesene, schon von den ältesten griechischen Vätern nicht mehr gleichmässig verstandene Wendung. *εἶναι ἐν* mit abstraktem Begriff umschreibt ein Adjektiv; *ἐν δόξῃ* = *ἔνδοξον εἶναι* (Buttmann, S. 284). So ist *ἐν βάρει εἶναι* = *βαρὺν εἶναι*, was im Sinne von beschwerlich sein (*τινί*, jemandem) in klassischer Sprache vorkommt. *βάρος*, Schwere, kommt gelegentlich (Polyb. 4 32) aber auch im Sinne von »Gewicht, Einfluss« vor, wie *βαρύς* bei Späteren auch »einflussreich« heisst. Darnach ist es hier verstanden worden, entweder als Korrelatbegriff zu *δόξαν* »in Ansehn stehn«, bezw. gewichtig auftreten [1]) oder als Gegensatz zu *νήπιοι* [2]), bezw. *ἤπιοι* [3]). Die eigentliche und durchaus herrschende [4]) Bedeutung »Last« aber hat nicht nur an der Verbindung *ἐν ἡδονῇ εἶναί τινι* (vgl. auch *ἐν ἡδονῇ ἔχειν*) eine sprachliche (vgl. Hfm.), sondern auch in dem V. 9 *πρὸς τὸ*

es den in V. 4 ausgesprochenen Gegensatz (*ἐκ θεοῦ δόξαν καὶ ἐζήτουν καὶ ἐλάμβανον*, Oecumenius; vgl. Jo 3 41—44) wieder an, aber nicht dadurch, dass es betont ist, sondern durch sein Vorhandensein; denn an sich ist das Wort unnötig.

1) So nach Chrysostomus, Pelt, de W., Koch, Schott, Lum., Schmidt, Schmdl., Bnm.

2) Origenes: *δυνάμενος ἐν βάρει εἶναι ὡς Χριστοῦ ἀπόστολος, ἐγένετο νήπιος καὶ παραπλήσιος τροφῷ θαλπούσῃ τὸ ἑαυτῆς παιδίον καὶ λαλούσῃ λόγους ὡς παιδίον διὰ τὸ παιδίον.*

3) So Piscator, Heinsius.

4) Bnm. bemerkt, dass sich dieser Gebrauch von *ἐν βάρει εἶναι* nicht nachweisen lässt; aber eben so wenig ist die andere Bedeutung belegt, da die Wendung nur hier vorkommt.

μὴ ἐπιβαρῆσαί τινα ὑμῶν (vgl. II, 3 8. *καταβαρεῖν* II Kor 12 16. *ἀβαρῆ ἐμαυτὸν ἐτήρησα* II Kor 11 9) eine sachliche Parallele. Durch beides erklärt, heisst es »beschwerlich sein, zur Last fallen« [1]). An sich also die nächstliegende, wird diese Bedeutung auch durch den Zusammenhang gefordert; denn bei der Aufnahme, die die Apostel in Thessalonich gefunden haben (vgl. 1 9. 3 6. II, 2 2), haben sie bei den dortigen Gläubigen im Einfluss nicht nur stehen können, sondern auch wirklich gestanden; nicht dass sie geehrt worden sind, kann Paulus ablehnen, nur dass sie Ehre gesucht haben. Dagegen kann er wohl sagen, dass die Rücksicht auf die Gläubigen sowohl wie auf die Gegner in Thessalonich es ihnen unmöglich gemacht hat, ihnen zur Last zu fallen, d. h. sich von ihnen den Unterhalt reichen zu lassen. Thatsächlich haben die Apostel in Thessalonich von ihrer Hände Arbeit gelebt (V. 9. II, 3 8); sie haben zwar aus Philippi (Ph 4 16), nicht aber aus Thessalonich selbst Unterstützungen angenommen. Und die Gründe dafür zeigen V. 9: *πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαί τινα ὑμῶν* und II, 3 8: *ἵνα ἑαυτοὺς τύπον δῶμεν ὑμῖν εἰς τὸ μιμεῖσθαι ἡμᾶς*, und beide Momente zusammenschliessend 4 12: *ἵνα περιπατῆτε εὐσχημόνως πρὸς τοὺς ἔξω καὶ μηδενὸς χρείαν ἔχητε.* Sonach hat sich Paulus mit seinen Gefährten wirklich durch Rücksicht auf die Gläubigen sowohl wie auf die Ungläubigen verhindert gesehen, sich von der Gemeinde unterhalten zu lassen; denn er musste einerseits darauf bedacht sein, übelwollende Nachrede seitens der Ungläubigen (wie in Korinth seitens falscher Brüder, vgl. II Kor 11 12f.) zu vermeiden; andrerseits war bei ihren Anhängern der durch die Parusieerwartung gewährte Hang zum Aufgeben der täglichen Arbeit so stark, dass die Apostel ihm nicht bloss durch das Wort, sondern durch ihr eigenes Beispiel entgegen arbeiten mussten.

Die Participia *ζητοῦντες* und *δυνάμενοι* stehen zu

---

1) So nach Theodoret Flatt, Ewald, Hfm. u. A. Es heisst aber nicht: in Beschwerde sein, d. h. Beschwerde ertragen (gegen Lipsius, StKr 1854, S. 912).

dem zugehörigen Verbum ἐγενήθημεν in kausalem Verhältnis; V. 6 begründet also V. 5: wir sind weder mit Schmeichelei noch mit Vorwänden gekommen, denn, was damit bezweckt wäre, haben wir weder begehrt noch hätten wir es zu erreichen vermocht. Ehr- oder Geldgewinn sollen die Apostel nach der Nachrede ihrer Gegner erstrebt haben. Die Mittel zu ihrem Ziele zu gelangen wären Schmeichelei oder Vorwände gewesen. Aber Schmeichelei haben sie nicht gebraucht, das weiss die Gemeinde selbst; und Vorwände haben sie nicht gebraucht, denn, wenn auch in das Herz nur Gott sehen kann, so müsste sich doch irgendwie nachweisen lassen, dass der Zweck, dem die Verwände hätten dienen sollen, erstrebt und erreichbar gewesen wäre. Aber Ehre, die die Gläubigen ihnen freilich erwiesen haben, haben die Apostel doch niemals erstrebt, denn — (den Beweis hierfür haben wir im Folgenden zu erwarten; s. zu V. 7). Und materiellen Gewinn haben sie, selbst wenn sie ihn begehrt hätten und man ihn ihnen anbot, aus Rücksicht auf die Thessalonicher, die Gläubigen wie die Ungläubigen, nicht einmal annehmen können.

Diesen Gedanken drückt Paulus mit einer auch 1 8 vorkommenden Stilfigur, die zusammengehörigen Satzglieder auf die Verba verteilend, so aus, dass er zu ζητοῦντες als Objekt nur δόξαν setzt, während sachlich dazu auch das in δυνάμενοι .. ἐν βάρει εἶναι liegende Objekt (etwa οὔτε χρήματα) gehört (vgl. V. 9); und zu οὔτε δυνάμενοι setzt er nur ἐν βάρει εἶναι, während wenigstens zu ἀπ᾽ ἄλλων (nicht zu ἀφ᾽ ὑμῶν) sachlich auch ein μήτε ἐγκαυχᾶσθαι gepasst hätte. Ähnlich sind schon in V. 5 die beiden Objekte auf die Satzglieder verteilt; Schmeichelrede und Vorwände sind ebensowohl für die Ehrsucht wie für die Habsucht Mittel um zum Ziel zu gelangen; aber hier wird die Habsucht als Motiv für das Versteckspielen angegeben, und bei dem λόγος κολακείας wird umgekehrt speciell an das Buhlen um die Volksgunst (ἀνθρώπους πείθειν Gal 1 10) zu denken sein.

Wenn ἐν βάρει εἶναι, beschwerlich fallen, nicht das zunächst liegende πλουτισθῆναι, καρπὸν λαβεῖν, ὠφεληθῆναι oder dgl., gesagt, also nicht der angebliche Vorteil der Apostel,

sondern die dadurch bedingte Benachteiligung ihrer Gemeinde hervorgehoben wird, so erklärt sich das am besten als Stichwort der Verleumder; es ist ebenso wie *πλάνης*, *ἀκαθαρσίας* und *δόλῳ* V. 3 in Anführungszeichen zu setzen [1]).

Zu diesem Stichwort gehört dann offenbar auch noch *ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι.* »Unter der Maske (*ὡς* wie II, 22) von Aposteln Christi will man euch nur zur Last liegen«, so wird man die Gläubigen vor ihren Predigern gewarnt haben. So erklärt sich auch *ἀπόστολοι* im Plural (zu V. 3), Silvanus und Timotheus einschliessend (vgl. Apg. 1414), während Paulus das Wort nur im strengen Sinn (vgl. I Kor 91) von den Uraposteln (auch Jakobus nicht eingeschlossen, vgl. Gal 119) und von sich, dem letzten der Apostel (I Kor 158f.), gebraucht.

Χριστοῦ. Schon dieser älteste paulinische Brief gebraucht *Χριστός* mehrfach (noch 416 und immer bei folgendem oder vorangehendem *Ἰησοῦς*) ohne Artikel, also als Eigennamen [2]).

V. 7. V. 7—9 muss den Gegensatz zu der in V. 5f. abgelehnten Beschuldigung der Ehr- und Habsucht enthalten. Nun bildet V. 8f. offenbar den Gegensatz der angeblichen Habsucht: nichts begehrt haben wir, sondern gegeben (vgl. II Kor 1214f.). Also wird in V. 7 der Gegensatz zur angeblichen Ehrsucht zu finden sein.

Dem entspricht die Lesart *ἤπιοι* nicht. »*ἤπιος* mild, gütig, wird gebraucht von der liebevollen Gesinnung oder dem liebevollen Benehmen eines Höheren gegen einen Niederen, z. B. eines Fürsten gegen seine Unterthanen, eines Richters gegen Angeklagte, eines Vaters gegen seine Kinder« (Lnm.); *ἤπιον εἶναι* ist also nur insofern Gegensatz eines *ζητεῖν δόξαν*, als es andeutet, dass der *ἤπιος* bereits im Besitze der *δόξα*

---

1) Damit fällt das Bedenken von Bnm. gegen diese Fassung von *ἐν βάρει εἶναι* hin, dass man das persönliche Objekt (euch beschwerlich fallen) erwarten würde.

2) Doch hat Bnm. Recht, »dass die Bezeichnung *Χριστός* für das Herz und Ohr der ältesten Christen keineswegs wie für uns Eigenname« gewesen ist. Der Artikel fehlt wie bei *θεός* (11) und *κύριος* (11).

ist und sich deren im Verkehr mit Niederen nur begiebt. In diesem Sinne gefasst wäre ἐγενήθημεν ἤπιοι ἐν μέσῳ ὑμῶν eher ein Zeichen stolzer Gesinnung, jedenfalls nicht geeignet den Vorwurf der Ehrsucht zu entkräften.

Passt nun *νήπιοι*, die bestbezeugte Lesart, in den Zusammenhang? Die Lesart gilt als sinnlos (vgl. Hfm., Hltzm., Schmidt). Wirklich ist sie undurchführbar, wenn sie nach der gewöhnlichen Erklärung den Gegensatz zu ἐν βάρει εἶναι »in Ansehn stehn«, ausdrücken soll, da νήπιος »auch bei Paulus immer den Begriff des Unfertigen, Unentwickelten, Unreifen mit sich führt — ganz abgesehen von der schon durch Wolf scharf markierten Absurdität in der schnellen Folge der Bilder von »kindlich« und ὡς τροφός, auf dieselben Personen angewandt« (Schmidt)[1]).

Beachten wir aber, dass wir im Vorhergehenden (V. 3 u. 6) mehrfach Schlagworte gefunden haben und dass νήπιοι sachlich mit ἐκ πλάνης zusammenfällt, dass also auch νήπιοι als Schlagwort aus dem Munde der Gegner genommen sein kann, so wird die Lesart ganz verständlich. Es giebt in der That keine schlagendere Abfertigung der Anklage, die Apostel seien ehrsüchtig, als wenn sie selber die Thatsache herausstellten: »wir sind in eurer Mitte 'kindisch' geworden«, d. h. wir haben es uns gefallen lassen, dass uns kindische Beschränktheit nachgesagt wurde und zwar von eben den Leuten, die uns nachsagen, wir suchten Ehre!

Zu beachten ist aber, dass V. 7b—8 unverbunden neben V. 7a steht. Es ist also anzunehmen, dass V. 7b—8 nicht einfach als zweites Moment neben das erste treten soll[2]),

1) Letztere Discrepanz ist zwar durch die Interpunktion von Westcott und Hort (ἀπόστολοι· ἀλλὰ ἐγενήθημεν . . ὑμῶν, ὡς ἐὰν . . τέκνα· οὕτως), nach welcher der Satz ὡς ἐὰν . . τέκνα die νήπιοι als Säuglinge charakterisieren soll, vermieden; aber erstlich wäre diese Charakteristik weder sprachlich gelenk ausgedrückt noch neben νήπιοι überhaupt nötig, zweitens ist dann der Gegensatz zu ἐν βάρει εἶναι zwar sehr kräftig, aber auch sehr unwahrscheinlich.

2) Dann hätten wir in der That ein »unangenehmes Asyndeton« (Schmdl.). Um dasselbe zu vermeiden, darf man aber nicht den Satz

der Anklage auf Ehrsucht und Habsucht entsprechend, sondern V. 7ª erläutert, dass also in dem einen ἐγενήθεμεν νήπιοι die Verteidigung gegen Ehrsucht und Habsucht zusammengeschlungen wird: 'Kinder' sind wir in eurer Mitte geworden: wie wenn[1]) eine Kinderfrau 'ihre' Kleinen pflegt, so voll Sehnsucht wollten wir gern euch nicht bloss das Evangelium Gottes mitteilen, sondern auch unser eigenes Leben, dieweil ihr uns lieb wurdet«. Das kann nur heissen sollen: man hat uns nachgesagt, wir seien Kinder; so kindisch sei unsre

---

ὡς ἐάν an das vorhergehende (ἐγενήθημεν) anschliessen. Denn einerseits wäre der dann asyndetisch mit οὕτως beginnende Satz ein in der paulinischen Sprachweise ganz singuläres Asyndeton. (οὕτως gebraucht Paulus mit Vorliebe in ausgeführten Vergleichungen nach vorausgehendem Vergleichssatz [s. zu V. 4], ferner in Vergleichungen, in denen das eine Vergleichsmoment in selbständigem Satze ausgeführt ist und das andere nun mit οὕτως καί angeschlossen wird. Wo οὕτως nicht zur Vergleichung dient und asyndetisch den Satz beginnt, dient es entweder dazu, ein folgendes ἵνα [I Kor 9 14] vorzubereiten, oder eine Schlussfolgerung zu ziehen [»somit«, I Kor 6 5] oder das Vorhergesagte zusammenzufassen [»so, scil. wie ich hier dargelegt habe, steht es mit« Röm 1 15]. Dies alles träfe hier nicht zu.) Andererseits passt der Satz ὡς ἐάν weder bei der Lesart νήπιοι (gegen Westcott und Hort), noch bei der Lesart ἤπιοι (gegen Schmdl.) zu V. 7ª. (Schmdl.'s Übersetzung »wir traten liebreich auf in eurer Mitte, wie wenn eine säugende Mutter ihre Kinder hegt« verkennt die Bedeutung von ἤπιος und von τροφός; auch begreift man nicht, was bei diesem Vergleiche das ἐν μέσῳ ὑμῶν soll).

1) ἐάν kann hier nur Bedingungspartikel sein, da ὡς ἐάν (ἄν) hier dem Zusammenhange nach weder »sobald als« (vgl. z. B. Röm 15 24) noch »wie auch immer« (z. B. I Kor. 12 2) noch »damit so« (wie ὅπως ἄν) bedeuten kann. Wenn Buttmann S. 196. 200 (vgl. Bnm.) ὡς ἐὰν θάλπῃ gleich ὡς θάλψαι nimmt und als Parallele Mt 14 7 ὡμολόγησεν αὐτῇ δοῦναι ὃ ἂν αἰτήσηται anführt, so verwechselt er den relativen Nebensatz, dessen Modus der eines selbständigen Satzes ist, mit dem hypothetischen relativen Satz, dessen Modus der eines Bedingungssatzes ist (vgl. Krüger, § 54. 13. 15), und hält irrig das Satzgefüge für ideell abhängig von εὐδοκοῦμεν (wobei dann übrigens der conj. mit ἄν auch nach klassischem Sprachgebrauch statthaft wäre [Krüger § 54. 15, 2], während der Infinitiv einfaches Objekt von εὐδοκοῦμεν ist [Krüger § 55, 3, 16]).

Predigt. Nun ja, »Kinder« wurden wir — Kinder nicht an Verstand, aber an Unschuld und Selbstlosigkeit. Beweis: mit grösster Selbstlosigkeit haben wir euch gehegt und gepflegt.

Mit dieser Wendung ist in überaus feiner Weise das Stichwort der Gegner zugleich widerlegt und zur Rechtfertigung der Beschuldigten benutzt. Die Umdeutung des des Wortes *νήπιοι* aber ist echt paulinisch (vgl. I Kor 14_{20}: *μὴ παιδία γίνεσθε ταῖς φρεσίν, ἀλλὰ τῇ κακίᾳ νηπιάζετε*).

τροφός, Wärterin, Kinderfrau, die erste Erzieherin des Kindes, specieller die Amme (מֵינֶקֶת, Gen 35_{8}. IV Kön 11_{2}. Jes 49_{23})[1]. Bis zum fünften Jahre wurde allgemein der Knabe von Frauen aufgezogen, wofür *τρέφειν* der übliche Ausdruck ist. Hier steht dafür das kolorierte:

θάλπει, hegen[2]), eig. erwärmen, speciell vom Brüten der Vögel (Dt 22_{6}). Vgl. Eph 5_{29}: *οὐδεὶς γάρ ποτε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα ἐμίσησεν, ἀλλὰ ἐκτρέφει καὶ θάλπει αὐτήν.*

τὰ ἑαυτῆς τέκνα legt nach streng durchgeführtem paulinischen Sprachgebrauch (im Unterschied von *τὰ τέκνα αὐτῆς*, vgl. Gal 4_{25}) den Ton auf *ἑαυτῆς*: »ihre Kinder«[3]). Gewöhnlich hebt das durch die Zwischenstellung betonte Pronomen

---

1) Nach gewöhnlicher Erklärung werde der Begriff durch *τὰ ἑαυτῆς τέκνα* näher bestimmt als »die nährende Mutter«. Aber gerade das nähren = säugen ist in dem Worte nicht bestimmt ausgedrückt; man hätte *τιτθή*, *θηλάστρια* oder *θηλονή* und statt *θάλπει* ein *θηλάζει* zu erwarten. Sodann ist *τροφός* ein ebenso bestimmter Begriff wie unser »Wärterin«, worunter niemand die Mutter verstehen wird. Vgl. Plat. Protag. 325c: *ἐπειδὰν θᾶττον συνιῇ τις τὰ λεγόμενα, καὶ τροφὸς καὶ μήτηρ καὶ παιδαγωγὸς καὶ αὐτὸς ὁ πατὴρ περὶ τούτου διαμάχονται, ὅπως ὡς βέλτιστος ἔσται ὁ παῖς.*

2) Dies kann nicht auf das Säugen der Amme bezogen werden (gegen Hfm.: Es ist, indem die Apostel das Evangelium mit »Erschöpfung ihrer Lebenskraft den Thessalonichern spendeten, diese selbst, die sich darin verzehrte, gleichsam auf sie übergegangen, wie die Lebenskraft der Mutter auf das Kind, das sie nicht bloss irgendwie ernähren, sondern aus Liebesverlangen nach ihm säugend ernähren will«).

3) Dies wird von den Auslegern durchgängig übersehen, die erklären, als stände *τὰ τέκνα* (*αὐτῆς*) da.

im Genitiv der Angehörigkeit den Gegensatz gegen die Zugehörigkeit zu Anderen hervor (so V. 8. 4₄. II, 3₁₂ u. oft; vgl. IKor 7₂: *ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐχέτω καὶ ἑκάστη τὸν ἴδιον ἄνδρα ἐχέτω*). Seltener wirft der zu einem Objekt tretende Genitiv *ἑαυτοῦ* etc. den Ton auf das Subjekt; so Ph 2₁₂: *τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε;* so ist auch V. 12 und Röm 8₃ zu verstehen. (Vgl. Krüger, Gr. Sprachl. § 51, 2, 14: »Doch findet sich auch das blosse Reflexiv, wo man *αὐτός* zugefügt erwarten sollte«). Letzteres ist hier unmöglich. Aber auch das erstere ist nicht so durchführbar, als ob die eigenen Kinder im Gegensatz zu fremden, d. h. in diesem Falle den zur Pflege anvertrauten herrschaftlichen Kindern gemeint sein sollten; denn eine *τροφός*, die eigene Kinder zu erziehen hätte, wäre schwerlich *τροφός*, im Hause angestellte Wärterin. Demnach wird das betonte *ἑαυτῶν* das ausdrücken sollen, was wir durch Einschliessung des »ihre« in Anführungszeichen wiedergeben: Die Wärterin hat die ihr zur Pflege anvertrauten Kinder so lieb, dass sie »meine Kinder« von ihnen sagt und sie behandelt, als wären dieselben ihre eigenen leiblichen Kinder (s. zu V. 8).

Dies Bild, nicht das ihm sonst geläufige der Eltern (IIKor 12₁₄), des Vaters (V. 11. 17. IKor 4₁₅. Phm 10) oder der Mutter (Gal 4₁₉), gebraucht Paulus hier, weil es sich hier darum handelt, hervorzuheben, dass es ein göttlicher Auftrag (V. 4) ist, den er in der Evangeliumsverkündigung mit voller Selbstlosigkeit und Hingabe ausführt. Mit einem Amt betraut, dürfte er von dem Amte leben; aber er verzichtet darauf und will nicht nehmen, sondern nur geben (vgl. IKor 9₃ff. IIKor 11₇ff. 12₁₄f.). Vielleicht liegt der Stelle die Erinnerung an Nu 11₁₂ zu grunde, wo Mose es Gott gegenüber ablehnt, für das Volk als ihr Pfleger (אֹמֵן) eintreten zu sollen: *μὴ ἐγὼ ἐν γαστρὶ ἔλαβον πάντα τὸν λαὸν τοῦτον ἢ ἐγὼ ἔτεκον αὐτούς, ὅτι λέγεις μοι· λάβε αὐτὸν εἰς τὸν κόλπον σου ὡσεὶ ἄραι τιθηνὸς τὸν θηλάζοντα, εἰς τὴν γῆν ἣν ὤμοσας τοῖς πατράσιν αὐτῶν;* Paulus und seine Begleiter handeln wirklich als solche Wärterinnen, die sich der nicht von ihnen geborenen Kindlein annahmen, als seien es ihre eigenen.

τέκνα im Plural, nicht *τέκνον*, steht wohl geflissentlich (vgl. 1 7), da V. 9 und 11 betonen, dass die Apostel jedem einzelnen [1]) in der Gemeinde nicht zur Last gefallen, sondern liebend nachgegangen sind.

V. 8. *ὁμειρόμενοι*, nur noch Hiob 3 21 in den LXX und Ps 62 2 bei Symmachus nachgewiesen, von Hesychius, Phavorinus und Photius durch *ἐπιθυμεῖν* erklärt, ist jedenfalls nur eine andere Aussprache des (von Minuskeln und Vätern eingesetzten) *ἱμειρόμενοι* [2]). Letzteres heisst: Verlangen haben [3]); *τινός* nach jem. Es bezeichnet ein haben wollen, nicht ein

---

1) Schief Schmdl.: »Der Plural steht wegen der Anwendung auf eine Gemeinde«.

2) Falsche Etymologie ist die von Chrysostomus durch seine Erklärung (*οὕτως ὑμῖν προσδεδέμεθα*) befolgte, von Theophyl. ausdrücklich gegebene, von Fritzsche (Marc. S. 792f. Winer S. 95f.), Schott u. A. angenommene Ableitung von *ὁμοῦ* und *εἴρειν* = *συμπλέκειν*, sodass erklärt wird: *προςδεδεμένοι ὑμῖν καὶ ἐχόμενοι ὑμῶν* (Theophyl.). Denn spricht dagegen auch nicht, »dass sonst kein derartig mit *ὁμοῦ* oder *ὁμός* zusammengetetztes Zeitwort vorkommt« (Lnm. vgl. Winer a. a. O.) — denn, selbst wenn dies richtig wäre (vgl. aber *ὁμοκλέω*), so würde es doch nichts beweisen —, so spricht doch dagegen, dass von einem mit *ὁμοῦ* zusammengesetzten Verbum nicht der Genitiv abhängig sein könnte, sondern nur der Dativ. Falsch ist auch die Ansicht Lnm.'s, dass ein ursprüngliches *μείρεσθαι* durch euphonische Vorschlagssilben teils in *ἱμ-*, teils in *ὁμ-* erweitert sei. Denn das ursprüngliche *μείρεσθαι* hängt mit *ἱμείρεσθαι* gar nicht zusammen; letzteres ist wie *ἵμερος* vom Stamme *ἱμερ-*, ersteres wie *μέρος* vom Stamme *μερ-* abgeleitet. *ἵμερος* und *ἱμείρεσθαι* kommen bereits bei Homer (10. Jhdt.) häufig vor. Dagegen die angebliche Urform *μείρεσθαι* findet sich im Sinne von *ἱμείρεσθαι* nur ein einziges mal, und erst 8 Jahrhunderte später (bei Nicander, Theriaca 402), dort jedenfalls aus dem Bedürfnisse des Metrums, wie aus gleicher Veranlassung von *ἀλαπάζειν* ein Futurum *λαπάζει* gebildet wird und statt *ὀδύρομαι* bei Tragikern *δύρομαι*, statt *ἐθέλειν* — anscheinend vom Trimeter ausgegangen — das später allgemeiner übliche *θέλειν* vorkommt, und umgekehrt *ἤλυθον* gesagt wird. (Für die angebliche Erweiterung durch euphonische Vorschlagssilben könnte höchstens *ὀκέλλω* angeführt werden; dies aber ist eine selbständige, fast gleich früh vorkommende Nebenform von *κέλλω* mit eigener Bedeutung.)

3) Nicht: von Liebe erfüllt sein (gegen Lnm.). Mit *ἐρᾶν* synonym (Hesychius) ist das Wort, sofern es gern vom Verlangen nach Liebesgenuss gebraucht wird.

geben wollen, und steht deshalb neben *ὡς ἐὰν τροφὸς θάλπῃ τὰ ἑαυτῆς τέκνα* und *εὐδοκοῦμεν μεταδοῦναι ὑμῖν* fast nach Art eines Oxymoron. Das führt darauf, auch in *ὁμειρόμενοι* ein Schlagwort der gegnerischen Angriffe zu finden, das sachlich mit dem Vorwurf des *δόλος* (V. 3), der *πλεονεξία* (V. 5) und des *ἐν βάρει εἶναι ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι* (V. 6) zusammenfällt.

Paulus hat dann, ganz wie das Stichwort *νήπιοι* (V. 7), so auch dieses *ὁμειρόμενοι* aufgegriffen und in einem anderen Sinne, als es gemeint war, für sich und seine Gefährten wirklich in Anspruch genommen. Ebenso sagt er, während er Gal 1 10 das ihm vorgeworfene *πείθειν ἀνθρώπους* völlig in Abrede stellt, II Kor 5 11: *εἰδότες οὖν τὸν φόβον τοῦ κυρίου ἀνθρώπους πείθομεν, θεῷ δὲ πεφανερώμεθα.* Vgl. auch II Kor 12 14 f.

Dann aber wird auch das betonte *ἑαυτῆς* in V. 7 und wohl auch das *τέκνα* V. 7 (vgl. V. 11) zu den gegnerischen Schlagworten gehört haben. »Auf euch haben es jene angeblichen Boten Christi abgesehen; ihnen gehöret ihr, sagen sie; als ihre Kinder behandeln sie euch«. So werden die heidnischen Thessalonicher zu den sich den Aposteln zuwendenden Volksgenossen gesagt haben. Paulus pariert diesen Angriff geschickt, indem er eben ihre Angriffswaffen als Waffen zu seiner Verteidigung gebraucht. »Ganz recht; unser seid ihr, unsre Kinder, und auf euch haben wir es abgesehen: wie wenn eine Wärterin »ihre Kinder« pflegt — sie nennt sie, die sie doch nicht geboren hat, die ihrigen, weil sie sie so sehr lieb hat —, so haben wir »es auf euch abgesehen« und euch, weil ihr uns so sehr lieb geworden waret, nicht bloss das Evangelium bringen, was unsere Apostelpflicht war, sondern unser eigenes Selbst euch mitteilen wollen«.

So schliessen sich alle Glieder der Vergleichung zusammen[1]): Dem *τὰ ἑαυτῆς τέκνα* entspricht *ὁμειρόμενοι ὑμῶν* und *διότι ἀγαπητοὶ ἡμῖν ἐγενήθητε*, dem *τροφός* das *μετα-*

1) *οὕτως* gehört also zu *εὐδοκοῦμεν*, nicht im Sinne von »so sehr« zu *ὁμειρόμενοι* (gegen Schrader, Hfm.).

δοῦναι ὑμῖν τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, dem θάλπῃ das τὰς ἑαυτῶν ψυχάς.

εὐδοκοῦμεν, wir wollten gern. Die Form εὐδοκοῦμεν kann ebenso gut Imperfekt wie Präsens (II Kor 5 8) sein; denn die Augmentation der mit εὐ- anfangenden Verba unterbleibt und wird angewandt ohne Unterschied (ZwTh 24, 484f.); vgl. 3 1. Hier ist das Imperfekt anzunehmen, wie ἐγενήθητε und ἐγενήθημεν (V. 7) zeigen. Das Imperfekt, nicht der Aorist steht, weil es sich nicht (wie 3 1. Röm 15 26f. I Kor 1 21. Gal 1 15. Kol 1 19) um einen einzelnen Akt handelt, sondern um eine dauernde Gemütsrichtung.

εὐδοκεῖν, die spätere Wendung für das ältere εὖ δοκεῖ μοι, in den LXX meist für רָצָה, spricht, mit dem Infinitiv verbunden, die Billigung der im Infinitiv ausgesprochenen Absicht aus, mag dieselbe nun von anderer Seite [1]) (»zustimmen«, z. B. ὥστε πάντας εὐδοκῆσαι στρατηγὸν αὐτὸν ὑπάρχειν, Polyb.) oder vom Subjekte selbst gehegt werden. Im letzteren Falle liegt der Ton entweder auf dem Verbalbegriff des Infinitivs, dessen Ausführung durch das dann hilfszeitwortartige εὐδοκεῖν näher bestimmt wird, z. B. εὐδόκησεν ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου .. ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί Gal 1 15 = ἀπεκάλυψεν .. κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ vgl. Eph 1 9), oder auf dem εὐδοκεῖν, wo die Bereitwilligkeit zu einem Thun hervorgehoben wird [2]), mag dasselbe nun verwirklicht sein oder nicht (vgl. θαρροῦμεν δὲ καὶ εὐδοκοῦμεν μᾶλλον ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος II Kor 5 8). Hier hängt es von der Fassung des τὰς ἑαυτῶν ψυχάς ab, ob man zu erklären hat: »wir teilten herzlich gern mit«, oder »wir waren bereit mitzuteilen«.

ἑαυτῶν, durch die Zwischenstellung betont (s. zu V. 7), steht im Gegensatz zu τοῦ θεοῦ: nicht bloss Gottes Auftrag

---

1) Es bezeichnet also nicht »stets das vermöge eines freien Willensbeschlusses geschehende« (gegen Lnm.), sondern es spricht ein Billigungsurteil aus über Beabsichtigtes.

2) Dies leugnet Hfm. mit Unrecht; II Kor 5 8 steht unzweifelhaft in diesem Sinne.

haben sie ausgeführt, sondern haben dabei mit eigener Herzensbeteiligung gehandelt. Demgemäss entsprechen sich auch *τὸ εὐαγγέλιον* und *τὰς ψυχάς*: im Auftrage Gottes hatten sie[1]) das Evangelium mitzuteilen; aus eigener Herzensbeteiligung haben sie ihr eigen Selbst mitgeteilt.

ψυχάς. *ψυχή* der Mensch nach seiner inneren Seite[2]) (vgl. z. B. *ἐκ ψυχῆς* Kol 3 23, von Herzen, d. h. unter Beteiligung des inneren Menschen). Nicht nur das Evangelium Gottes haben sie den Thessalonichern mitgeteilt — das war

---

1) V. 12 wird, um den Gegensatz noch schärfer zu bezeichnen, als Subjekt der Thätigkeit des *μεταδοῦναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ* Gott selbst genannt.

2) *ψυχάς* ist damit nicht hebraïsierend (gegen Koppe, Flatt, Schmidt), denn *ψυχή* kommt in diesem Sinne auch bei Klassikern vor (*τὴν ψυχὴν πονηρός, ἐκ τῆς ψυχῆς* u. dgl.). *ψυχάς* kann, wie schon aus dem betonten *ἑαυτῶν* erhellt, hier nicht »das Leben« (gegen Lnm., Hfm. u. A.) bedeuten, denn »ihr eigenes Leben« bildete keinen Gegensatz zum »Evangelium Gottes«, weil Gegensätze nur möglich sind bei Entgegensetzung von Gegenständen, die irgendwie etwas Gemeinsames haben. »Nicht nur Gottes Evangelium, sondern ihr eigenes . . .« erfordert zur Ergänzung ein Objekt, das mit dem Evangelium irgendwie in Berührung steht. Auch kann es sich im zweiten Gliede nicht wohl um etwas handeln, was die Apostel zu geben nur bereit waren, sondern um etwas, was sie wirklich gegeben haben, denn so nur entspricht das zweite dem ersten Gliede. Auch wäre *μεταδοῦναι* neben dem so gefassten *τὰς ψυχάς* nur so zu verstehen, »dass eine Liebeserweisung gemeint ist, in welcher der Liebende dem Geliebten in dem, was er ihm darreicht, sein eigenes Leben an ihn übergehen lässt« (Hfm.); das passt aber nicht zu *θάλπει* (s. zu V. 7). Oder aber *μεταδοῦναι* wäre zeugmatisch (Koch, Lnm.), was freilich nicht an sich unmöglich ist, aber doch nur da anzunehmen, wo der Sinn klar ist. Was aber soll es heissen: »wir hätten unser eigenes Leben gegeben«? Ergänzt man dazu noch aus dem ersten Gliede *ὑμῖν*, wie doch sprachlich zunächst liegt, so bleibt der Satz unverständlich; verständlich wird er nur, wenn aus dem *ὑμῖν* ein *ὑπὲρ ὑμῶν* zu entnehmen wäre, aber das ist durch *μεταδοῦναι ὑμῖν* wohl geradezu ausgeschlossen. Endlich passt dieser Gedanke weder zu V. 7b, denn die Wärterin beweist ihre Pflege nicht dadurch, dass sie ihr Leben für die Kinder hingiebt, noch zu V. 9, denn durch unermüdliche Arbeit wird nicht die Bereitwilligkeit zur Lebensaufopferung bewiesen.

ihre Pflicht, weil sie damit beauftragt waren[1]) —, sondern ihr eigen Selbst haben sie mit der Verkündigung des Evangeliums mitgegeben. Sie hätten ihrer Pflicht auch ohne Liebe und selbst wider Willen genügen können (Gal 4 13. I Kor 9 17); statt dessen haben sie in ihre Predigt ihr ganzes Herz hineingelegt. Damit gleichen sie der Wärterin, die fremde Kinder als »ihre Kinder« hegt und pflegt.

διότι dient stets zur Begründung[2]) für etwas vorher oder nachher (Röm 1 19. 21) Gesagtes (= *διὰ τοῦτο ὅτι*, um deswillen weil). Die Begründung ist überall eine reale[3]).

ἐγενήθητε, ihr wart geworden. »Als das absoluteste Präteritum kann der Aorist auch dem Perfekt und Plusquamperfekt synonym eintreten« (Krüger, § 53, 6, 1). *ἐγενήθητε* vertritt hier die von *γίνομαι* nicht vorkommende Plusquamperfektform. Wenn aber nicht *ἦτε* gesagt ist, sondern die Liebe ausdrücklich als eine gewordene bezeichnet wird, so wird wohl auch hier (vgl. 1 5) angedeutet sein, das dies göttliche Fügung war.

---

1) *οὐ μόνον τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ἀλλὰ καὶ* ist also kein an sich unnötiger Zusatz (gegen Bnm.).

2) Vgl. Krüger § 65, 8. Koch, Lnm. und Schmdl. erklären es 2 18 als *δι' ὅ, τι*, propter quod, sodass *διότι* umgekehrt zur Einführung eines Satzes diene, der durch das Vorhergegangene begründet werden soll. Aber diese Bedeutung stände dort nicht nur völlig allein, sondern sie ist an sich unmöglich; denn *ὅστις* ist »qualitativ und generisch, kann also nicht einen bestimmten Begriff bloss vertreten« (Krüger § 51, 8). »Weshalb« (= *δι' ὅ τι*) kann also *διότι* nur im indirekten Fragesatze heissen (analog den Beispielen Krüger § 46, 3, 4. 43, 4, 4), z. B. »*ἐάν τίς μοι λέγῃ διότι καλόν ἐστιν ὁτιοῦν*, Plat. Phaed. 100c; vgl. Her. 3, 14, Thuc. 1, 77 u. sonst; auch *ὑφηγεῖται τὸ διότι*, Plat. Crat. 392d« (Pape, lex. unter *διότι*). Vgl. Krüger § 51, 17.

3) Schmidt scheint hier einen Erkenntnisgrund anzunehmen. Er übersetzt: »denn lieb waret ihr uns geworden« und schreibt: *διότι ἀγαπητοί* etc. suppl. *ἡ δὲ ἀγάπη οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς* I Kor 13 5. Aber der Gedanke ist offenbar: wie eine Wärterin, weil sie die ihr anvertrauten Kinder lieb gewinnt wie ihre eigenen, sie hegt und pflegt, so haben die Apostel den Thessalonichern, weil diese ihnen lieb geworden waren, nicht bloss das gegeben, wozu sie verpflichtet waren, sondern darüber hinaus sich selbst.

Die Kleinschrifthandschriften des Neuen Testamentes

von

Caspar René Gregory.

Es ist nicht fraglich, dass die griechischen Handschriften die Hauptzeugen für den Text des Neuen Testamentes sind und bleiben müssen. Sobald man aber zu der Unterscheidung zwischen den Grossschrift- und den Kleinschrifthandschriften kommt, da ist es merkwürdig, wie viele Gelehrten die letzteren in Bausch und Bogen verwerfen wollen, und gerade die Philologen, die Sprachforscher, die Textkritiker von echtem Schrot und Korn, die sind es vor allen gewesen, die diese Abteilung der Handschriften derb zum Schweigen verurteilen. Wie kommt dies? Sind die Handschriften oder die Forscher daran Schuld? Sehen wir zu.

Irre ich nicht, so ist die philologische Gewöhnung zum Teil daran Schuld. Profanschriftsteller haben in der Regel nur eine sehr eng beschränkte Bezeugung in den Handschriften. Die wenigsten Schriftsteller können auf alte Handschriften zurückgeführt werden, die meisten Textkritiker sind sehr froh, wenn sie sich auf ein halbes Dutzend Handschriften der späteren Zeit berufen können. Weiter aber ist es grösstentheils möglich, die wenigen verfügbaren Handschriften der Profanschriftsteller in klar erkennbare Beziehungen zu einander zu setzen, nicht selten so, dass eine als die unbestreitbare Quelle aller anderen anerkannt wird. Die Folge hiervon ist, dass Philologen bei

ihren Problemen für gewöhnlich mit den Verhältnissen der Handschriften recht rasch fertig werden. Infolge dessen sind die Bestimmungen für die Feststellung der Lesarten einfach. Entweder ist die Haupthandschrift zu befolgen, oder eine vielleicht noch vorhandene Nebenhandschrift, oder die Konjektur darf walten. Weiteres giebt es nicht. Daher die fast stereotyp gewordene Ausgabe der klassischen Texte nach der Haupthandschrift mit Lesarten aus etwa noch vorhandenen Handschriften. Kommt dann der Philolog zu dem Neuen Testament, so ist sein erster Gedanke, ein mir häufig mitgeteilter, warum so viel Aufsehen über die Lesarten? Warum findet man nicht die beste Handschrift heraus? Die ist dann abzudrucken, ein Paar Lesarten sind des Interesses wegen noch hinzuzufügen, und damit ist die Sache aus.

Dem klassischen Philologen sind die Verhältnisse in der Bezeugung des neutestamentlichen Textes rein unbegreiflich. So etwas ist ihm noch nicht vorgekommen, und sein Verfahren ist so mechanisch, dass er nicht weiss wie anders fertig zu werden, als dass er eben mit einem Griff die störende Anzahl der Zeugen ausser Spiel setzt. »Nehmen Sie Ihren Sinaiticus oder auch Ihren Vaticanus, wenn er der beste ist, und drucken Sie ihn ab und seien Sie damit fertig. So ist es gut. Wozu berücksichtigen Sie alle die zahllosen Kleinschrifthandschriften, die aus späterer Zeit herstammen?« Es ist, als ob einer zu einem reichen Mann käme und sagte: »Was fällt Ihnen ein, dass Sie sich mit all dem Kram plagen? Sie haben einige Hunderttausende in Treberaktien oder in Auerlichtaktien, die ihre fünfzig und mehr vom Hundert abgeben. Das ist gut und das ist genug. Ihre Dampfschiffaktien und Ihre Kohlenaktien geschweige alles, was Sie in den Staatspapieren haben, das können Sie ganz ruhig in die Gosse werfen. Seien Sie einmal gescheit«. Weil die Staatspapiere nicht ihre zwanzig vom Hundert bringen, sollen sie einfach für wertlos erachtet werden.

Die Hauptsache bei der Feststellung eines Textes muss seine Geschichte sein. Allein durch die Geschichte kann man dazu gelangen, Ursprüngliches mit Sicherheit als solches zu erkennen. Nun ist diese Geschichte nicht eine so einfache,

wie oft gedacht wird. Man könnte von einem Gesichtspunkt aus erklären, dass die Geschichte des neutestamentlichen Textes eigentlich mit dem vierten Jahrhundert und sogar mit der Mitte des vierten Jahrhunderts abschliesst, dass die sogenannte jüngere Form des Textes, die Form die früher bis auf Griesbach, Lachmann, Tischendorf, Tregelles, und Westcott und Hort die herrschende war, um die Mitte des vierten Jahrhunderts fix und fertig war, und dass deswegen von einer Geschichte des Textes nach dem Zeitpunkt gar nicht die Rede sein kann. Das ist richtig. Die innere Geschichte wurde ungefähr um die Zeit fertig. Aber die äussere Geschichte hat den Text von dem vierten Jahrhundert an bis auf unsere Tage herab bringen müssen. Diese äussere Geschichte ist nun aber nicht ein unbedeutendes Ding, ein Faktor den man ohne weiteres vernachlässigen darf. Stelle man sich vor, dass kein Wort sich geändert hätte, seit jener Zeit, trotzdem wäre die Geschichte, die äussere Geschichte von grossem Interesse und Gewicht. Einmal müssen wir wissen, wie es gekommen ist, dass der Text so unverändert von dann an auf uns überliefert worden ist. Und wir müssen vor allem wissen, wie es überhaupt auf uns gekommen ist. Da sagt der Philolog mit Verachtung, das alles gehe ihn so gut wie nichts an, er sei zufrieden, wenn er nur wisse, was die innere Geschichte des Textes gewesen ist. Nicht übel. Will er aber meinen, dass wir die äussere Geschichte pflegen wollen an und für sich als einen Zweig der Gelehrsamkeit oder als einen hübschen Jagdgrund für wissenschaftliche Theorien, und dass sie keine Verbindung hat mit der inneren Geschichte? Das fällt uns nicht ein. Erstens, ist es nur mit durch die Pflege dieser äusseren Geschichte, dass man so weit gekommen ist, zu wissen, wie es mit jener inneren Geschichte steht. Und zweitens, wird es nur durch diese äussere Geschichte möglich sein mit Genauigkeit, Schritt vor Schritt zurückgehend, die innere Geschichte aufzuhellen in einem bis jetzt ungeahnten Masse.

Die Vergangenheit lässt nicht so leicht mit sich reden. Wenn wir zu wissen begehren, wie die Schriften des Neuen Testamentes in den frühesten Jahrhunderten fortgepflanzt wurden,

so müssen wir von der Gegenwart auf jene Zeit sachte zurückgehen in der festen Überzeugung, dass es keine andere Brücke dahin giebt. Derjenige, der nur die Grossschrifthandschriften in Betracht ziehen möchte, sollte bedenken, dass wir noch lange nicht mit unseren Forschungen über dieselben zu Ende sind. Herausgegeben sind die Haupthandschriften. Das ist aber noch nicht genug. Wir müssen genau wissen, woher eine jede Handschrift stammt, aus welcher Zeit sie zu uns spricht, und wenn es angeht so möchten wir auch wissen, unter welchen Konstellationen von Abschreibern und Gelehrten sie entstanden ist. Vieles von diesem allem werden die Bücher uns erzählen, wenn wir einmal so weit sind, dass wir ihre Sprache verstehen können, und um diese Sprache zu lehren, dazu sind die verschmähten jüngeren Handschriften da.

Ähnliches gilt für die innere Geschichte des Textes. Es ist Sitte in den Handbüchern über die Überlieferung des Textes zu sagen, dass das Abschreiben desselben immer durch eine Naturnotwendigkeit mit gewissen Fehlern verbunden ist, dass die Fehler des Gesichts, des Gehörs, des Gedankens oder des Nichtdenkens die Hauptrolle in den Verwandelungen des Textes gespielt haben. Wenn nun diese Fehler ein so grosses Gewicht haben, wie stets behauptet wird, so ist es unmöglich, dass sie ihre unheilvolle Thätigkeit nicht in einem hohen Masse ausgeübt haben in den langen Jahrhunderten seit dem vierten. Prozentuell kann man keine erhebliche Besserung der Abschreiber in diesen Jahrhunderten erwarten, ganz besonders wenn man die durchaus verrückte Auffassung der Ausgestorbenheit der griechischen Kirche hegt. Oder meint man, dass die Griechen, die in Konstantinopel, die in Caesarea, die in Alexandrien, die in Antiochien griechische Handschriften für die voreusebianischen Kirchen abgeschrieben haben, ganz besonders blind und taub und gedankenlos gewesen sind, und dass seit der Zeit die Abschreiber von einer wunderbaren Unfehlbarkeit zu sein pflegen? Also Abschreiber sind Abschreiber gewesen und geblieben, und aus den Gewohnheiten und Fehlern der späteren Abschreiber werden wir richtige Schlüsse auf die Art der früheren Abschreiber ziehen können. Und infolge

dessen darf man nicht den früheren als mechanischen Überlieferern des Textes irgend etwas zuschreiben, was nicht aus der späteren Zeit als einem Schreiber zukommend erwiesen ist. Man merke dann den weiteren Schluss, wenn die Zufälligkeiten des Abschreibens während zehn Jahrhunderte, vom vierten bis zum vierzehnten oder gar bis zum sechzehnten, es nicht zu der Entwicklung oder Entstehung von bestimmten durchgehenden Klassen des Textes gebracht haben, so ist es die reine Willkür zu behaupten, dass die schon vor dem vierten Jahrhundert beobachteten Klassen des Textes nur aus den unwillkürlichen Handlungen der derzeitigen Abschreiber entstanden sind. Es ist möglich, dass die Auswahl der geeigneteren Thierarten während einiger Aeonen das zu stande bringe, was diese natürliche Auswahl nicht während einiger Jahrzehnte zu stande bringen könnte, aber es ist ganz sicher, dass das, was die längere Periode nicht schaffen kann, die geringere noch weniger wird leisten können. Die Wirkung dieses Schlusses ist die: man darf nicht gegen die neueren Forscher sagen, dass die alten Familien des Textes nur aus Zufall entstanden sind. Die Stetigkeit der Überlieferung in der späteren Zeit lässt auch einen anderen Schluss zu, wenn auch nicht so unmittelbarer Weise. Wenn die Fortführung des Textes während zehn Jahrhunderte diese besondere Art von Text so stark bevorzugt, so folgt aus seinem gänzlichen Fehlen während der vorhergehenden Jahrhunderte, nicht dass zufälliger Weise kein Zeuge für sie übriggeblieben ist, nicht dass sie die ursprüngliche Art des Textes gewesen ist, die dann drei Jahrhunderte lang verschwunden geblieben ist, sondern dass sie überhaupt vor dem vierten Jahrhundert oder zum Teil vor der Mitte des dritten Jahrhunderts nicht vorhanden gewesen ist. Lassen wir diese Betrachtungen und fragen wir uns, wie soll man daran gehen die Kleinschrifthandschriften zu brauchen?

Wenn wir wissenschaftlich sein wollen, wenn wir Schule zeigen und wirklich etwas beweisen wollen, so muss folgerichtig gearbeitet werden. Bis jetzt hat man die eine oder die andere Handschrift untersucht, je nachdem die Umstände es mit sich

gebracht haben. Von jetzt ab gilt es beides, textkritisch und paläographisch, oder paläographisch und textkritisch, genau und scharf vorzugehen. Der Weg, den ich für den geeignetsten halte, ist der rückwärtsschreitende. Man sollte die jüngsten Handschriften vornehmen und sie ausbeuten. Hierbei darf man sich nicht durch die Druckgrenze beschränken lassen. Jede griechische Handschrift des Neuen Testamentes, die man erlangen kann und sei sie vom neunzehnten Jahrhundert, soll man in Bezug auf Pergament oder Papier, auf Zusammenstellung der Hefte, auf Einritzung der Linien, auf Art und Farbe der Tinte, auf Schriftzüge, auf Ornamente, und dann auf Art des Textes genau untersuchen. Die persönliche Geschichte der betreffenden Handschrift soll erforscht werden, bis man alles darüber weiss. Name des Abschreibers, sein Kloster, seine Heimath, sein Amt, seine Lehrer, der Ort, an dem er die Handschrift geschrieben hat, der Mann, für den er sie geschrieben hat, die Kirche oder das Kloster in der oder dem die Handschrift seit der Zeit geblieben ist, der Mann, der sie nunmehr der Wissenschaft übermittelt hat, das alles, und wenn es sonst etwas giebt das auch, soll sorgfältig erforscht und aufgezeichnet werden. Dies sollte in der Weise geschehen, dass alle bekannten Handschriften des neunzehnten Jahrhunderts (ich brauche nicht zu sagen, dass es sich um die wirklichen griechischen, nicht um die Spielereien solcher Gelehrten handelt, die keine Verbindung mit Griechen gehabt haben) durchforscht werden, und dass man sich sage: »Nach diesem Befund hat man zu der Zeit und in dem und dem Kreis solchermassen Handschriften zusammengestellt und geschrieben, mit einem solchen Text.«

Dasselbe ist fortzusetzen mit den Handschriften des achtzehnten Jahrhunderts durch Pergamentarten, Papierzeichen und Schriftzeichen hindurch, und mit denen des siebzehnten, des sechzehnten, des fünfzehnten Jahrhunderts und so fort. Was den Text angeht, so kann nur das angewendet werden, was zum Neuen Testament gehört, sei es unmittelbar in den Handschriften des Textes, sei es in den Handschriften der liturgischen Bücher, so weit sie Bruchstücke des Textes enthalten.

Die Paläographie aber, oder die paläographische Seite der Forschung hat das Recht und die Pflicht jede irgend erreichbare griechische Handschrift in den Kreis ihrer Untersuchungen zu ziehen und auszunützen. Bei diesem Prozess wird besonderes Aufheben zu machen sein von jeder Handschrift, die eine feste, sichere Angabe des Ortes und der Zeit aufweist. Die jetzigen photographischen Mittel erlauben es, und eine jede solche Handschrift sollte durch die Sonne festgelegt werden und mit ihrer Bezeichnung den sich dafür interessirenden Gelehrten übermittelt werden.

Die Wirkung dieser Forschungen würde dem ähnlich sein, was man für die lateinischen Handschriften im Westen längst gehabt hat, in den vielen Dokumenten, die in den städtischen Archiven Zeit und Ort genau angeben, und in den Handschriften, die bis vor kurzem in den Klöstern geblieben sind, in denen sie entstanden sind. Man würde dazu kommen, die Schulen der Abschreiber auseinander zu scheiden. Es würde möglich sein den konstantinopolitanischen Abschreiber von dem antiochenischen, dem alexandrinischen, dem grossgriechischen zu trennen. Man würde sagen können: dieses Pergament ist aus Armenien oder aus Calabrien, oder aus Ägypten; — dieses Rot ist aus Armenien; — diese Ornamente sind syrische, oder sicilische, oder macedonische; — diese Tinte ist eine konstantinopolitanische, und so fort. Das ist es, was wir jetzt nötig haben. Es ist Zeit, dass die zufällige, sporadische Bearbeitung der Handschriften aufhöre, dass die Bemühungen der jungen Gelehrten aus Deutschland, England und Frankreich zu einem Brennpunkt zusammengefügt werden, dass Handschrift nach Handschrift und Bibliothek nach Bibliothek durchforscht werde nach gewissen Gesichtspunkten, dass die Aufzeichnungen auf Papier eines festgelegten Formats gemacht werden und dann unter vorher verabredeten Rubriken in wenigstens vier Exemplaren in den grossen Bibliotheken in Berlin, London, Paris und Wien niedergelegt werden zum Nutz und Frommen der weiter Arbeitenden. Eigentlich wäre es wünschenswert, dass noch einige Exemplare gemacht würden, damit man diese Aufzeichnungen auch in den Biblio-

theken in Rom, Athen und Alexandrien zur Vergleichung vorfände, und es würde sich vielleicht lohnen einige weitere Exemplare einzelnen Universitäten und Gelehrten käuflich zu überlassen, da hierdurch in einzelnen Kreisen immer neue Kräfte gewonnen werden könnten.

Um dies alles richtig einzuleiten, sollte ein von den Akademien in Berlin, London, Paris, und Wien einzusetzender Ausschuss die Bestimmungen in Bezug auf die Art der Aufzeichnungen, die Ordnung derselben, die Grösse und die Form des anzuwendenden Papiers, die Weise der Vervielfältigung, und was sonst nötig sein möchte, treffen und in den weitesten Kreisen bekannt geben. Diejenigen, die an der Arbeit Teil nehmen wollten, sollten sich anmelden bei der ihnen zunächst liegenden Stelle und sich über die näheren Einzelheiten unterrichten lassen. Aber es ist nicht erforderlich, dass das alles hier des weiteren dargelegt werde.

In Hinsicht auf die Vergleichung der Handschriften, die Kollation des Textes, sollten ähnlich genaue Vorschriften getroffen werden. Für einen Text, der so gut bekannt ist wie der des Neuen Testamentes, ist es besonders wünschenswert, dass Listen von Lesarten vorbereitet werden, um die Arbeit der Vergleichung zu erleichtern und ganz besonders um die Zusammenstellung der gemachten Vergleichungen zu erleichtern. Ich würde vorschlagen, dass geradezu, auf Grund der Beschlüsse eines Ausschusses, eine Ausgabe des neutestamentlichen Textes nebst Lesarten hergestellt werde, lediglich zum Zweck der Kollation. Bei weitem die rascheste Weise eine bekannte Schrift zu vergleichen und sich vor der Gefahr zu hüten Lesarten zu übersehen, ist durch den Gebrauch eines Heftes, worin die Lesarten, die man schon kennt, in einer Spalte links aufgezeichnet sind mit etwas Zwischenraum für die Einfügung neuer Lesarten. Rechts von dieser Spalte sind dann eine Menge schmaler Spalten durch Linien anzulegen, und das so viele wie das Papier erlaubt. Oberhalb jeder dieser weissen Spalten ist die Bezeichnung je eines Zeugen zu setzen, natürlich eines jeden gerade indem man daran geht ihn zu vergleichen. Dann macht man in der Spalte

ein Zeichen einer jeden Lesart gegenüber, die die betreffende Handschrift enthält. Dies kann in verschiedenen Weisen geschehen. Ein Beispiel davon findet man in dem Buch: Catalogue of Ancient Manuscripts in the British Museum. Part II. Latin. London 1884, S. 39—47. Als die dort aufgezeichneten Kollationen zuerst eingeleitet wurden, war ich mit der Durchsicht der neutestamentlichen Handschriften in London beschäftigt; der Keeper der Handschriften brachte mir eines Tages eine ganze Reihe Folio-Blätter mit der Kollation je einer einzelnen Handschrift darauf und fragte danach, ob das so ginge. Darauf liess ich mir die Blätter geben und in einem der Privatzimmer der Bibliothek habe ich sie auf ein einziges Blatt in einer übersichtlichen Weise zusammengezogen, die die Verwaltung dann angewendet hat für die weitere Kollation und für die Veröffentlichung der Resultate. Man sieht sofort, wie ganz anders es möglich ist auf diese Weise in einer fremden Bibliothek rasch alle Varianten einer Handschrift aufzuzeichnen. Besondere Lesarten, die die Grenze der kleinen Spalte überschreiten, kommen selten vor und werden dann in dem unteren Rand angebracht.

Ein weiterer grosser Vorteil dieser Art Kollationen ist, dass am Ende der Arbeit man sofort sieht, in welche Klassen die Handschriften sich sondern. Die Sonderung in Klassen ist schon geschehen. Durch geschickte Anordnung der Blätter kann man auf die eine Spalte der gedruckten (oder geschriebenen) Lesarten eine Reihe der Blätter mit Kollationsspalten folgen lassen und also die Anzahl der Bücher, die man auf der Reise mitschleppen muss, verringern.

Nur durch vereinigte Bemühung um die vielen Handschriften kann man hoffen die Tausende der Kleinschrifthandschriften zu bewältigen, und es ist, wenn ich nicht irre, nur durch irgend eine solche Vereinfachung der Arbeit, dass man hoffen kann in absehbarer Zeit etwas festes zu erreichen.

Ich habe oben gesagt, dass die Kleinschrifthandschriften dazu da sind, um uns die Sprache der Grossschrifthandschriften zu lehren. Es erübrigt dies wieder zu betonen. Man verkennt den Wert der geringen Mittel. Die in den Handschriften angewendeten Stoffe, die ganz zufällig aussehenden Beigaben

wie Aufschriften, Scholien, Unterschriften, Kapitelnummern, Ornamente, das alles führt eine Sprache, die so unmöglich täuscht wie die chemischen Bestandteile der Steine. Durch die angedeutete sorgfältige Forschung ist diese Sprache zu erlernen und dann haben wir in den alten Handschriften einen ganz anderen Halt für unsere Schlüsse. Einmal in die Geheimnisse der Werkstätte hineingedrungen, werden wir nicht wieder herauszubringen sein. Den Faden zum Labyrinth der frühesten schriftlichen Denkmäler, einmal ergriffen, werden wir nicht wieder fallen lassen. Wer die Grossschrifthandschriften in ihrer ganzen Bedeutung kennen lernen und ausnutzen will, der greife zu und helfe die Kleinschrifthandschriften auszubeuten.

Das Verhältnis der Herrnworte im Markusevangelium zu den Logia des Matthäus.

Von **A. Titius** in Kiel.

1. Allgemeiner Zustimmung erfreut sich heute auf dem Gebiete der synoptischen Frage die Zweiquellentheorie und von ihr muss ausgehn, wer auf gemeinsame Arbeit nicht Verzicht leistet. Diese Theorie lautet dahin, dass der Hauptbestand unserer synoptischen Überlieferung sich auf zwei Quellen zurückführen lässt; von diesen deckt sich die eine mit unserm Markusevangelium oder steht doch wenigstens demselben sehr nahe; die andere, vielfach als Spruchsammlung bezeichnet, ist mit den von Papias bezeugten Logia des Matthäus in Verbindung zu bringen. Allerdings war diese Spruchsammlung aramäisch geschrieben, und Papias scheint von einer schriftlichen Übersetzung ins Griechische nichts zu wissen, aber die weitgehende Übereinstimmung der parallel laufenden Redestücke unsers ersten und dritten Evangeliums auch in den Details des sprachlichen Ausdrucks nötigt zu der Annahme, dass beiden Evangelisten der gleiche griechische Typus oder doch zwei nahe verwandte Redaktionen desselben vorgelegen haben. In diesen allgemeinen Umrissen ist die Zweiquellentheorie nicht mehr blosse Hypothese, sondern bringt nur das gesicherte Ergebnis der bisherigen kritischen Arbeit zum Ausdruck.

Eine der wichtigsten Fragen, die sich von hier aus ergibt, ist nun diese, ob die beiden genannten Quellen völlig unabhängig von einander zu denken sind, oder ob eine von ihnen,

und das könnten nur die Logia des Matthäus als eines unmittelbaren Jüngers Jesu sein, auf die andre bereits eingewirkt hat und somit den Grundstock unserer gesamten synoptischen Überlieferung bildet. Diese Frage gehört noch heute zu den meistumstrittenen Problemen der synoptischen Quellenkritik. Denn die von B. Weiss aufgestellte und ein Menschenalter hindurch in umfassender und eindringender Arbeit immer neu begründete These, dass die Logia des Matthäus dem Markus bereits bekannt waren und von ihm benutzt wurden, hat ebenso vielfache Ablehnung als Zustimmung erfahren, darunter von Altmeistern der Kritik wie Holtzmann und Weizsäcker. Die lange Dauer dieser litterarischen Fehde ruft das Bedenken hervor, ob eine sichre wissenschaftliche Lösung auf Grund des vorliegenden Quellenmaterials überhaupt noch erreichbar ist, oder ob man sich mit der Aufstellung mehrerer Möglichkeiten, die verschiedenen Ausgangspunkten entsprechen würden, zufriedengeben, weitergehende sichre Ergebnisse aber von der Erschliessung neuer Quellen abhängig machen muss.

In der That würde man, m. E., wenn die Weiss'sche Hypothese von vornherein als ein untrennbares Ganzes behandelt werden müsste, schliesslich bei einem non liquet stehn bleiben müssen. Denn die ohnehin äusserst komplizierte Frage nach dem Verhältnis des Markus zu den Logia wird geradezu unlösbar, wenn sie in unmittelbaren Zusammenhang mit einer ganz bestimmten Auffassung von der gesamten doch auch erst kritisch zu ermittelnden Komposition der Logia wie mit einer bis ins Einzelste durchgeführten kritischen Scheidung zwischen primären und sekundären Erzählungsstücken des Markus gestellt wird. Denn durch diese kritischen Operationen wird nahezu das ganze vorhandene Material in Bewegung gebracht, und es fehlt an festen Richtpunkten, von denen aus man eine Entscheidung zu gewinnen hoffen darf. Natürlich wird man über die Komposition der Logia sich ein sichres Urteil zu bilden versuchen und ebenso über das an der Urmarkushypothese berechtigte Moment sich schlüssig machen müssen, und das Resultat dieser Untersuchungen wird auch für die Frage nach der Abhängigkeit des Markus von den Logia nicht ohne Be-

deutung sein. Aber jede dieser Fragen ist doch einer relativ selbständigen Behandlung fähig und bedarf ihrer. Auch wer das kritische Ergebnis in der Richtung der Weiss'schen These, dass, soweit es überhaupt einen »Urmarkus« gibt, dieser in die Logia hineinzuverlegen sei, sucht, wird doch zugeben müssen, dass diese Identifizierung, für die manche Gründe sprechen mögen, ihren sichern Halt eben erst an der anderweitig bereits feststehenden Voraussetzung der Abhängigkeit des Markus von den Logia gewinnt. Man muss also versuchen, diese Frage von jenen andern komplizierten Problemen zu scheiden. Das geschieht aber, sobald man nur das Verhältnis der Herrnworte im Markus zu den Logia ins Auge fasst. Wenn überhaupt, so muss sich bei dieser Isolirung das Problem entscheiden lassen. Denn von vornherein ist es naheliegend, dass, wenn eine Berührung überhaupt stattfindet, diese am stärksten sein muss in den Redebestandteilen, die doch ohne Zweifel den Hauptinhalt der Spruchquelle gebildet haben müssen und die auch in unserm Markusevangelium einen sehr erheblichen Teil des Ganzen ausmachen. Dazu kommt ein andrer günstiger Umstand. Während es in der Weiss'schen Form des Problems sich um eine Gleichung mit vielen Unbekannten handelt, ist bei unsrer Vereinfachung desselben die kritische Operation eine verhältnismässig einfache.

Gegeben sind zunächst die Herrnworte im Markusevangelium. Allerdings bleibt auch hier noch manches strittig: Der grossen Parusierede wird vielfach ein besondrer Ursprung gegeben; Argumentationen, die auf sie sich stützen, müssen diesen Bedenken Rechnung tragen, wenn man nicht entweder das ganze Problem zum Austrag bringen oder auf gemeinsame Arbeit verzichten will. Gleiche Zurückhaltung wird man gegenüber Stücken, die wahrscheinlich von Markus selbst herrühren, wie die Gleichnisauslegung (K 4), der Sündenkatalog (K 7), die Unterredung über den Unverstand der Jünger (K 8) und dgl., üben müssen. Auch wird man alles das, was zufällig von Markus als Wort Jesu formulirt ist, was aber rein dem Erzählungstenor angehört, ausschliessen und das Gebiet der Untersuchung auf die wirklichen Herrnworte, jene Zeug-

nisse von der Wahrheit mit ihrem charakteristischen Klange, einschränken müssen. Aber auch wenn man solchen Vorbehalt übt, bleibt doch des sichern Materials im Markusevangelium genug.

Ebenso sind die Redestücke der Logia mit hinreichender Sicherheit erkennbar. Allerdings sind sie uns nicht in ihrer originalen Gestalt, sondern nur aus dem ersten und dritten Evangelium, also in der Überarbeitung durch mindestens zwei verschiedene Hände bekannt. Aber die grosse Übereinstimmung in den parallel laufenden Recensionen des ersten und dritten Evangeliums berechtigt zu der Annahme, dass auch dort, wo wir diese Möglichkeit der Kontrolle nicht besitzen, in den nur von einem Evangelium gebotenen Stücken, im Wesentlichen das Spruchgut der Quelle vor uns liegt. Wenigstens bei Matthäus. Denn schon der altkirchliche Name *Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον*, der doch in der Sache selbst begründet sein muss, legt die Annahme nahe, dass diesem Evangelium neben der Markusschrift keine andre Hauptquelle zu grunde liegt als die Logia des Matthäus. Das schliesst nicht aus, dass neben den sogenannten Petruserzählungen noch manches andre unsichre oder offenbar sekundäre Material zur Verwendung gelangt ist, dass nicht nur die einzelnen Sprüche oder Gruppen zu grossartigen Kompositionen zusammengefügt, sondern auch manches im Sinne des Verfassers sachlich verändert, auch der Ausdruck mit vorsichtiger Hand verbessert, namentlich wohl rhetorisch gleichförmiger gestaltet ist. Aber auch wenn man diese kritischen Beobachtungen an ihrem Orte in Erwägung zieht, bleibt der Satz zu Recht bestehn, dass man die dem 1. Evangelium eigentümlichen Redestücke in Form wie Inhalt der Hauptsache nach auf die Logia zurückführen darf und muss. Schwieriger liegt die Sache beim 3. Evangelium. Denn dieses bietet eine Anzahl von Stücken dar, die zweifellos nicht den Logia zugeschrieben werden können, sondern auf eine besondere Quelle zurückzuführen sind. Die Scheidung zwischen dem Material der Logia und diesem besondern Gut des Lukas ist überall da, wo die Kontrolle durch das erste Evangelium versagt, schwierig und wird

sich kaum definitiv erledigen lassen. Nun ist schon durch Weizsäcker und neuerdings besonders durch Feine und J. Weiss wahrscheinlich gemacht, dass jene besondre Überlieferung des 3. Evangeliums diesem bereits in Verbindung mit Stoffen aus den Logia vorlag. Diese Hypothese hat ihren Anhalt an der grossen Schwierigkeit, für die Scheidung zwischen den Stoffen aus der Logienquelle und denen der besondern Überlieferung feste Handhaben im Lukastext selbst ausfindig zu machen, ferner darin, dass wir Stücke, die nachweisbar den Logien angehören, im dritten Evangelium in einer Überarbeitung antreffen, die sie dem Geist, der die Stücke aus der Sonderquelle charakterisiert, angenähert hat. Auch liessen sich bei dieser Annahme manche Varianten zwischen Matthäus und Lukas ungezwungen daraus erklären, dass der vorkanonische Überarbeiter der Logia neben der ihm vorliegenden griechischen Uebersetzung auch die aramäische Urgestalt derselben benutzt hätte. Für unsere Untersuchung ist diese Hypothese deshalb nicht unwichtig, weil sie die anscheinend sehr grosse Übereinstimmung des Sprachgutes in beiden Quellen auf die Beeinflussung der Sonderquelle durch die Logia zurückführen und so ungezwungen erklären würde. Doch gleichviel wie man zu dieser Frage sich stellen mag, so gibt es nicht wenige dem dritten Evangelium eigne Redestücke, welche durch die Vergleichung mit Matthäus indirekt als zu den Logia gehörig erwiesen werden können. Was das 1. Evangelium zu kunstvollen Redekompositionen vereinigt hat, das treffen wir oft genug im 3. in seiner naturgemässen Lagerung und in reicherer Ausführung, die doch den Eindruck der Ursprünglichkeit macht. Man braucht z. B. nur alle der Bergrede des 1. Evangeliums parallel laufenden Stücke im 3. zu vergleichen, um sich davon zu überzeugen. Daher kann man auch in Beziehung auf Lukas sagen, dass uns (mag im Einzelnen auch manches zweifelhaft bleiben), wenigstens die meisten Redestücke der Logia in ihm mit hinreichender Sicherheit erkennbar sind.

Es handelt sich mithin um ein kritisch einwandfreies Material von nicht unbedeutendem Umfang, auf welches unsre

Untersuchung sich stützen kann. Damit ist die wesentliche Voraussetzung dafür, dass eine bestimmte Antwort auf unsre Frage nach dem Verhältnis des Markus zu den Logia wissenschaftlich erreichbar ist, gegeben. Aber auch bei dieser Begrenzung des Problems ist die in der Sache liegende Schwierigkeit eine sehr grosse. Was die Zweiquellentheorie so überzeugend gemacht hat, war die Möglichkeit der Kontrolle durch 2 resp. 3 gegebene, parallel laufende Urkunden. Diese Möglichkeit ist für unsere Frage nur in geringem Maasse vorhanden. Denn das erste und dritte Evangelium, die nachweislich das 2. kennen und benutzen, sind eben zugleich die einzigen Dokumente aus denen wir die Logienquelle zu erschliessen vermögen. Für etwa parallel laufende Abschnitte der Logien und des Mkevangeliums bieten sie uns deshalb keine Handhabe zu direkter Kontrolle. Es scheint also unsere Frage auf höchst verwickelte kritische Untersuchungen hinauszuführen; die Schwierigkeit einer kritischen Erörterung aber pflegt in umgekehrtem Verhältnis zu ihrer Überzeugungskraft zu stehn. Aber m. E. trügt der Schein, und der Beweis für die Abhängigkeit des Markus von den Logia lässt sich mit verhältnismässig einfachen Mitteln führen. Anders freilich liegt die Sache, wenn es gelten würde, ein allseitiges und genaues Bild von der Benutzung der Logia in den Redestücken des Markus zu gewinnen. Aber das ist eine Aufgabe für sich; nur auf die Thatsache der Abhängigkeit als solche kommt es mir jetzt an; irgend welche Vollständigkeit im Sinne jener Aufgabe zu erreichen, liegt nicht in meiner Absicht.

2. Das erste nun, worauf ich die Aufmerksamkeit richten möchte, ist die Thatsache, dass es Herrnworte gibt, die den Logia und dem Markusevangelium gemeinsam sind. Das ist ein Sachverhalt, so einleuchtend, dass er wohl allgemein zugestanden wird, aber zugleich so wichtig für unsere Frage, dass er etwas eingehender dargelegt werden muss. Bewiesen wird diese Gemeinsamkeit der Überlieferung schon durch die Veränderung der Akoluthie mancher Herrnworte, die wir in den Seitenreferenten beobachten können. Bekanntlich folgen mit gewissen Ausnahmen, deren Motivierung uns in den mei-

sten Fällen noch durchsichtig ist, das erste und dritte Evangelium dem Faden der Markusdarstellung. Diese Erscheinung begegnet uns, wie bei den Erzählungen, so auch bei den Reden oder Spruchgruppen. Aber auch hier treffen wir auf Ausnahmen, die der Erklärung bedürfen und zum Teil keine andre Erklärung dulden, als die, dass die Translozierung erfolgt ist, weil sie dem Evangelisten in den Logia vorlag. Instruktiv ist in dieser Hinsicht die Spruchgruppe, durch welche Markus die Bedeutung der Parabelrede zum Ausdruck bringt (Mk 4 21—25): Das Wort vom Licht, das man nicht unter den Scheffel stellt (Mk 4 21), das schon Lukas in diesem Zusammenhange gelesen hat (Luk 8 16), bringt der erste Evangelist nicht hier, sondern in der Bergpredigt (Mt 5 13). Nun muss freilich als sehr unsicher gelten, ob es dort seinen ursprünglichen Platz gehabt hat und man könnte meinen, dass der 1. Evangelist, wie er nachweislich manche Sprüche und Spruchgruppen der Logia aus ihrem ursprünglichen Zusammenhange genommen und in seine Redekompositionen verwoben hat, dasselbe Verfahren in unserm Fall auf ein Herrnwort, das er bei Markus fand, angewendet habe. Aber diese Annahme wird dadurch widerlegt, dass Lukas (s. N. 2), also auch der erste Evangelist, das Wort in den Logia gelesen hat. Das Wort vom Kundwerden des Verborgenen (Mk 4 22 = Lk 8 17) stellt Mt in die Aussendungsrede (10 26); wenigstens der nähere Zusammenhang, in dem dort das Wort steht, wird durch Lk 12 2 als ursprünglich erwiesen. Das Wort vom gleichen Maasse (Mk 4 24) bringen beide Seitenreferenten in der Bergpredigt (Mt 7 2 Lk 6 38), ohne dass deshalb seine ursprüngliche Existenz im Markustext zu beanstanden wäre.

Ebenso belehrend ist die Vergleichung der Perikope über Demut und Duldsamkeit (Mk 9 35—50). Das Wort, dass man in Jesu den Vater selbst aufnehme (Mk 9 37 = Lk 9 48) bringt Mt in anderm und besserm Zusammenhange mit Bezug auf die Jünger in der Aussendungsrede (Mt 10 40 vgl. Lk 10 16). Ebenso stellt er das Wort von der Belohnung selbst eines Trunkes Wassers (Mk 9 41 Lk vacat) Mt 10 42 in guten Zusammenhang und bietet wohl auch die ursprünglichere Form

dar. Lukas, der bis v. 40 dem Zusammenhange des Markus gefolgt war (Lk 9 47—50), lässt nun die Worte vom Ärgernis aus, bringt sie aber bruchstückartig in 17 1. 2. Das Wort vom Dummwerden des Salzes endlich, womit Markus die Perikope beschliesst und den Zusammenhang mit dem Anfange herstellt (Mk 9 50), bringen beide Seitenreferenten an anderer Stelle, Mt in der Bergpredigt (5 13), Lukas in einem vermutlich originalen Zusammenhange 14 34.

Die gleiche Beobachtung lässt sich noch an einer langen Reihe andrer Stellen machen, die über den ganzen Markustext zerstreut sind. Dem Faden des Markus folgend, bringt Mt, nachdem er das Gleichnis von der ohne menschliches Zuthun wachsenden Saat zur Parabel vom Unkraut unter dem Weizen umgebildet oder durch dieselbe ersetzt hat, das Gleichnis vom Senfkorn und ergänzt dies durch das vom Sauerteig (Mk 4 30—32. Mt 13 31 ff.). Lukas hat diesen ganzen Text gestrichen, offenbar, weil das Gleichnis von der Saat ihm zu schwach pointiert schien, und er das Gleichnispaar von Senfkorn und Sauerteig, einem andern Faden folgend, später zu bringen beabsichtigt (13 18 ff.). Den Spruch von den ersten, die letzte sein werden, mit dem Markus die Verheissung hundertfältiger Belohnung für die Jünger Jesu abschliesst (Mk 10 31 = Mt 19 30), bringt Lk schon 13 30; doch hat der Spruch seine richtige Stelle wohl auch dort nicht gehabt (vgl. Mt 20 16). Den symbolischen Strafvollzug am Feigenbaum (Mk 11 20. 21) bringt Lk überhaupt nicht, wohl aber entspricht dem im folgenden Gespräch fallenden Wort von der Macht des Glaubens (Mk 11 23 = Mt 21 21) ein allerdings in der Form stark abweichendes Wort in Lk 17 6.

Etwas schwieriger liegen andere Fälle, die aber doch in die gleiche Richtung weisen. Die Ablehnung der Zeichenforderung (Mk 8 11 f.) findet sich allerdings in einem Zusammenhange, den Lk ganz fortlässt. Aber wenngleich diese Lücke noch immer ein ungelöstes Rätsel darstellt, so ist doch die ursprüngliche Existenz unsers Stückes im Mktext durch die Mtparallele (16 1 ff.) völlig gesichert und die Auslassung bei Lk erklärt sich dadurch, dass er die Zeichenforderung in

andern Zusammenhange ausführlich bringt (11 16. 29.). Ähnlich steht es mit der Beelzebulrede (Mk 3 23 ff.), die beide Seitenreferenten, durch die mit Einschiebung der Bergpredigt zusammenhängenden Umstellungen veranlasst, erheblich später ansetzen; Lukas aber bringt dieselbe charakteristischer Weise im Zusammenhange der grossen Einschaltung, wo er nicht Mk sondern einer andern Quelle folgt (Lk 11 14 ff.). Als Abschluss dieser Rede treffen wir bei Markus die Warnung vor der Sünde wider den h. Geist (Mk 3 28. 29), die von Mt ebenfalls, und zwar verkürzt, als Abschluss gebracht wird, während er dann dasselbe Wort in andrer Gestalt anschliesst (Mt 12 31 f.). Lk dagegen gibt der Rede einen andern Abschluss und bringt jenes Wort im Wesentlichen nach der 2. Form des Mt an einer andern Stelle (12 10). Der Zusammenhang bei Markus ist ein soviel einfacherer und scheinbar ursprünglicherer, dass man die Änderung nur aus dem Einfluss einer schriftlichen Vorlage wird erklären können. Zur gleichen Annahme wird man schon durch die blosse Umstellung der Parabel- und Aussendungsrede in Mt, ganz abgesehen von ihrer erheblichen Bereicherung, geführt. Auch das Wort von der Bedingtheit der Versöhnung durch die Versöhnlichkeit (Mk 11 25) wird Mt 21 20 ff. ausgelassen haben, weil er ein analoges Stück der Quelle schon in der Bergpredigt gebracht hat (6 14 f.). An sich bestünde ja die Möglichkeit, dass er jenes Wort nicht der Quelle, sondern dem Mkevangelium entnommen hätte, doch wäre das gegen alle Analogie. Das gleiche gilt, wenn Lk die Belehrung über die Unauflöslichkeit der Ehe (Mk 10 1 ff.) übergeht, das Verbot der Ehescheidung aber in einen offenbar sekundären Zusammenhang stellt (Lk 16 18) [1].

---

1) Anderer Art sind einige weitre Fälle, in denen die Seitenreferenten die Akoluthie aufgeben. Dass man das Reich Gottes wie ein Kind empfangen müsse (Mk 10 15 = Lk 18 17), lässt der erste Evangelist im entsprechenden Zusammenhange (19 13—15) aus, weil er 18 3 gebracht hat. Aber dieses Wort wird mehrfach für blosse Umbildung des Mkwortes durch den Evangelisten gehalten. Die Frage nach dem höchsten Gebot (Mk 12 28 ff.) hat Lukas in andrer Form schon 10 25 ff. gebracht, ebenso die Salbungsgeschichte Mk 14 3 ff. in 7 36 ff. Aber

3. Aus den beobachteten Abweichungen der Seitenreferenten von der Reihenfolge der Sprüche bei Mk geht bereits mit Sicherheit hervor, dass die Logia des Matthäus und das Markusevangelium eine nicht unbedeutende Zahl von Herrnworten mit einander gemein haben. Diese Thatsache wird noch weiter gesichert und in ihrer Tragweite gesteigert durch die Existenz der sogenannten Doubletten d. h. durch das Vorkommen mancher Herrnworte an zwei verschiedenen Stellen des gleichen Evangeliums[1]).

Auch hier wieder ist lehrreich die Beobachtung der Spruchgruppe Mk 4 21—25: v. 21 findet sich nicht nur Lk 8 16, sondern auch Lk 11 33; v. 22 nicht nur Lk 8 17 sondern zugleich 12 2; v. 25 nicht nur Mt 13 12 und Lk 8 18b, sondern auch Mt 25 29 = Lk 19 26. Zu beachten ist aber noch, dass dieser 2. Zusammenhang nicht etwa erst von den Evangelisten hergestellt ist, sondern durchaus den Eindruck der Ursprünglichkeit macht. Der Spruch vom Licht (Lk 11 33) ist in Zusammenhang mit dem Jonaszeichen so schwer zu bringen, dass der Evangelist schwerlich ihn erst hingestellt, sondern dort bereits vorgefunden hat. Überdies finden wir den Spruch nur hier in seiner Vollständigkeit, und das bürgt ebenfalls für die Ursprünglichkeit dieser Überlieferung. Die Originalität des Zusammenhanges von Lk 12 2 zwar nicht mit v. 1, wohl aber mit dem Folgenden liegt auf der Hand, wird aber zugleich durch Mt 10 26 ff. bestätigt. Dasselbe gilt von der dritten Doublette. Es ist mithin unverkennbar, dass diese Sprüche einmal von Markus, das zweite Mal aus den Logia übernommen sind, und somit ist die teilweise Übereinstimmung in der Stoffauswahl in den Logien und bei Markus von neuem gesichert.

---

beide Erzählungen gehören nicht den Logia, sondern der Sonderquelle des Evangelisten an; auch bleibt zweifelhaft, ob nicht Lk hier, wie sicher 5 1—11. 7 2—10 zwei Berichte, den des Markus und seiner Sondertradition zusammengearbeitet hat.

1) Vgl. Weiss Einleitung 3. Aufl. § 47 2 Anm. 3 § 48 2 Anm. 1. Holtzmann Einleitung 3. Aufl. p. 362. Rushbrooke Synopticon London 1880 p. 128—131.

Eine weitere Gruppe von Doubletten, die zugleich den Umfang der schon bisher von uns aufgefundenen Übereinstimmstimmung vergrössert, schliesst sich an die Worte, welche die Leidensbereitschaft der Jünger Jesu fordern (Mk 8 34—9 1). Beide Parallelen übernehmen diese Spruchgruppe in der Gefolgschaft von Markus (Mt 16 24—28. Lk 9 23—27), beide aber bieten mehrere dieser Herrnworte zugleich in anderm Zusammenhange. Mk 8 34 von der Kreuzaufnahme findet sich noch Mt 10 38 = Lk 14 27. Die Stellung dieses Stückes in der Aussendungsrede des ersten Evangeliums ist zu beanstanden, da Lk. es als selbständige Perikope bietet. Aber der nähere Zusammenhang mit dem Wort von der Unterordnung auch der heiligsten Familienbande unter das Verhältnis zu Jesu wird durch die Übereinstimmung beider Parallelen Mt 10 37 f. = Lk 14 26 f. gesichert. Zu erwägen bleibt allerdings, ob nicht Mt 10 37 = Lk 14 26 als stark differierende Doublette von Mk 8 34 a (Ausführung des ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν) aufzufassen ist. Auch für diesen Fall würde aber die Ursprünglichkeit der von Mk abweichenden Darstellung des Lk durch den Zusammenhang mit den offenbar sachlich zugehörigen Gleichnissen Luk 14 28 ff. gesichert sein. — Ferner wird der Spruch vom Verlieren und Finden der Seele noch Mt 10 39. Lk 17 33 dargeboten. Die Verknüpfung, die der 1. Evangelist darbietet, kann durch die bewusste oder unwillkürliche Erinnerung an den Markuszusammenhang beeinflusst sein, ist aber sachlich vortrefflich, während das Wort in den von Lk dargebotenen Zusammenhang nicht recht passen will; seine Stelle in der Quelle bleibt also unsicher, und es könnte an sich auch dem Markustext entlehnt sein. Dagegen ist die Forderung des Bekenntnisses zum Messias Mk 8 38 durch Mt 10 32 f. = Lk 12 8 f. für die Logia gesichert. Denn der gesamte Zusammenhang des Wortes in Mt 10 26—33 kehrt in Lk 12 2—9 wieder. Mk 8 38 (Mt 16 27) = Mt 25 31 wird man zwar nicht identifizieren dürfen, aber starke Anlehnung liegt auch hier vor. Diese zweite Doublettengruppe hat also nicht nur die Thatsache der Berührung von Logia und Mkevangelium im

Stoff im Allgemeinen bewährt, sondern zugleich ausgedehnte neue Coincidenzpunkte hinzugefügt.

Daneben tritt nun aber noch eine lange Reihe von einzelnen, über den ganzen Markustext zerstreuten Worten, die in einem der Seitenreferenten zu Doubletten Anlass geben. Eine solche ist schon Mt 12_{32} = Lk 12_{10}, also aus der Quelle stammend, neben 12_{31}, das dem Mk (3_{28} f.) entnommen ist. Das Erbarmen Jesu über sein Volk (Mk 6_{34}) ist zwar nicht formell in einem Herrnworte ausgesprochen, materiell ist aber die Notiz darüber einem solchen gleich zu achten, wie sie auch auf einem Worte Jesu beruht (vgl. Mk 8_{2}). Der 1. Evangelist bringt aber diese Bemerkung nicht nur 14_{14}, wo er dem Mkfaden folgt, sondern schon 9_{36} zur Motivierung der Jüngeraussendung. Ebenso berichtet er die Abweisung der Zeichenforderung nicht nur Mt 16_{1-4} = Mk $8_{11.\,12}$, sondern in längerer Rede bereits K 12, besonders v. 38. 39 = Lk $11_{16.\,29}$ ff., in sicher ursprünglichem Zusammenhange mit der Beelzebulrede (so auch Lk). Die Sprüche vom Ärgernis bringt er nicht nur Mk 9_{42} ff. folgend in 18_{6-9}, sondern teilweise schon in der Bergpredigt 5_{29} ff., freilich ohne dass wir im stande sind, den ursprünglichen Zusammenhang festzustellen, da Lukas hier nur ganz Fragmentarisches bietet (Lk $17_{1.\,2}$). Immerhin wird dadurch der Eindruck noch verstärkt, dass es sich hier wieder um gemeinsames Material von Mk und Logia handelt, den wir bereits der veränderten Folge des Spruches bei Lk entnahmen, und zur Gewissheit wird diese Annahme dadurch erhoben, dass Mt und Lk um Mt 18_{7} = Lk 17_{1} über Mk hinausgehen. Ebenso findet sich Mk 9_{37} in Mt 10_{40}, während die erste Hälfte des Spruches nochmals in Mt 18_{5}, Mk parallel, Verwendung erhält. Für die Aussendungsrede der Quelle ist aber jener Spruch auch durch die formell stark abweichende Lkdoublette 10_{16} gesichert. Parallel gehen auch Mt $5_{31.\,32}$ und Mt 19_{9} = Mk 10_{11} über die Unauflöslichkeit der Ehe, ohne dass das Lkfragment 16_{18} gestattete, näheres über die Stellung dieses Spruches in der Quelle auszumachen. Dagegen wird die Doublette von der Umwälzung der sozialen Rangordnung

Mt 19_{30} = Mk 10_{31} und Mt 20_{16} dahin zu erklären sein, dass jenes Wort in der That ursprünglich die Pointe des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberge gebildet hat, während der Zusammenhang, in dem es Lk 13_{30} erscheint, auf Rechnung des 3. Evangelisten zu setzen sein wird, der es auf die für ihn so bedeutsame Weissagung der Heidenbekehrung (v. 29) bezogen hat. Schon in Mk selbst sind stark verwandt, wenn nicht geradezu Doubletten (s. N. 6) die Worte von der Bewährung echter Grösse im Dienen Mk 9_{35} und 10_{43} f. Es lässt sich deshalb nicht entscheiden, ob Mt 23_{11} besser als Ersatz der Quelle für das in Mt 18 ausgefallene Wort Mk. 9_{35} oder als Doublette zu Mk $10_{43.44}$ = Mt $20_{26.27}$ zu fassen ist; ebensowenig, ob Lk $22,_{26}$ ursprünglich die Parallele der Quelle zu Mk 10_{43} f. oder zu Mk 9_{35} gebildet hat. Mk 11_{23} von der Macht des Glaubens findet sich neben Mt 21_{21} noch Mt 17_{20} als Erweiterung eines dem Mk parallelen Berichtes. Den näheren Zusammenhang können wir auch Lk 17_{6} nicht entnehmen. Dass aber der Spruch dort nicht etwa aus Mk 11_{23} übernommen ist, sondern der Quelle angehört, wird schon durch diese Lkparallele erwiesen. Mk 12_{38} f., ein Wort, das die Sucht der Pharisäer nach öffentlichen Ehrungen geisselt, hat Lk nicht nur in der Parallele zu Mk (Lk 20_{46}), sondern schon 11_{43} = Mt $23_{6.7}$ in der grossen Streitrede gegen sie gebracht.

Auch die grosse Parusierede (Mk 13) hat zu mehrfachen Doubletten Anlass gegeben: Lk $21_{14.15}$ ist vielleicht nur freie Wiedergabe von Mk 13_{11} (mit starkem Anklang an Act 6_{10}), weil die genaue Form des gleichen Wortes schon im Zusammenhang der Quelle (Lk $12_{11.12}$) gebracht ist. Ebenso bietet Lk 21_{21} eine dem geschichtlichen Verlauf des jüdischen Krieges entsprechende Verallgemeinerung von Mk $13_{15.16}$, weil dies Wort schon in der kleinen Parusierede Lk 17_{31} aus der Quelle reproduziert war. Sehr auffällig ist, dass Mk 13_{21} bei Mt 24 nicht nur in v. 23 sondern auch in v. 26 eine Parallele hat; zumal da Lk diesen Vers zu Gunsten von Lk 17_{23} weggelassen hat, wird man an der Einwirkung der Quelle nicht zweifeln können. Mk selbst bietet eine Dou-

blette, oder es findet doch eine starke sachliche Berührung statt in den beiden Mahnungen zur Wachsamkeit 13 33 u. 35. Mt bietet eine analoge in 24 42 und 25 13, Lk in der Mk 13 33 parallelen Stelle 21 36 und in 12 37. 40. Die merkwürdigste Doublette im 1. Evangelium ist ohne Zweifel Mk 13 9—13 = Mt 24 9—14 = Mt 10 17—22. Als der Quelle angehörig zeigt sich dies Stück schon durch Mt 10 19 f. = Lk 12 11 f. Das wird auch dadurch bewiesen, dass Lk in den gleichen Zusammenhang 21 18 = 12 7 = Mt 10 30, ein die Sicherheit der Jünger verbürgendes Wort von den Haaren des Hauptes, die alle gezählt sind, einschaltet, also entweder selbst die Gleichartigkeit dieser Perikopen gefühlt, oder eine schriftliche Vorlage, welche das Wort in dieser 2. Form darbot, dann aber auch v. 14. 15 in der hier vorliegenden Gestalt enthalten haben wird, benutzt hat. Jener grossen Doublette im Mkevangelium steht aber die doppelte Gestalt der Aussendungsrede bei Lukas nach Markus (9 1 ff.) und nach den Logia (10 1 ff.) ebenbürtig zur Seite.

4. Es sind bereits recht erhebliche Stücke, welche als gemeinsamer Besitzstand für Mk und für die Logia haben in Anspruch genommen werden müssen. Eine wesentliche Verstärkung wird die Zahl derselben aber noch erfahren, wenn wir für unsere Untersuchung einen weitern Gesichtspunkt in Anwendung bringen. Gemeinsames Gut der Logia und des Markus werden wir auch überall dort zu konstatieren haben, wo zwar die Seitenreferenten dem Markus zu folgen scheinen, aber in wesentlichen Stücken über Markus hinaus oder gegen Markus zusammentreffen. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit der Aufzählung müssen doch die wesentlichsten derartigen Erscheinungen vorgeführt werden. Markus bereits berichtet Worte des Täufers, welche seine Stellung zum Messias zum Ausdruck bringen (1 7. 8). Diese werden von den Seitenreferenten reproduziert (Mt 3 11. Lk 3 16), finden aber hier zugleich eine übereinstimmende Einleitung (Mt 3 7—10 = Lk 3 7—9) und einen übereinstimmenden Schluss (Mt 3 12 = Lk 3 17), die nicht nur ihre Umrahmung bilden, sondern auch im engsten Zusammenhang mit ihnen stehen (beachte

das *καὶ πυρί* Mt 3 11 = Lk 3 16 mit seiner Beziehung auf den vorangehenden und den folgenden Vers). Dann muss aber die Quelle nicht nur die Busspredigt, sondern auch das messianische Bekenntnis des Täufers enthalten haben. Bei den Sprüchen vom neuen Flick auf altem Kleide und neuem Wein in alten Schläuchen sind beachtenswert das *ἐπιβάλλειν* Mt 9 16 = Lk 5 36 gegen *ἐπιράπτειν* bei Mk 2 21 und *ἐκχεῖται* Mt 9 17 = Lk 5 37 (*ἐκχυθήσεται*) gegen *ἀπόλλυται* Mk 2 22; doch sind diese Übereinstimmungen zu schwach, um voll beweisend zu sein. Anders liegt die Sache bei der Beelzebulrede. Schon das ist sehr beachtenswert, dass Mt und Lk diese Rede in ganz anderm Zusammenhange als Mk, nämlich in der Verknüpfung mit der Rede wider die Zeichenforderung bringen. Aber zugleich liegen in der Rede erhebliche Übereinstimmungen des ersten und dritten Evangeliums über das zweite hinaus und gegen dasselbe vor. Mt 11 27 f. = Lk 11 19 f. und Mt 11 30 = Lk 11 23, die in diesem Zusammenhange durchaus original und doch ohne den mit Mk gemeinsamen Text nicht verständlich sind, beweisen, dass die Rede in der Quelle enthalten war. Das zeigen überdies einige Übereinstimmungen von Mt u. Lk gegen Mk in dem mit diesem sonst gemeinsamen Text, unter denen besonders *ἐρημοῦται* Mt 11 25 = Lk 11 17 (gegen Mk 3 24 *οὐ δύναται σταθῆναι*) und *πῶς σταθήσεται ἡ βασιλεία αὐτοῦ* Mt 11 26 = Lk 11 18 (gegen Mk 3 26 *οὐ δύναται στῆναι, ἀλλὰ τέλος ἔχει*) hervortreten. Man beachte noch die eigentümliche Form von Lk 11 21 f. Daraus ergibt sich mit Sicherheit, dass hier ein Stück der Quelle vorliegt, also auch diese Rede dem gemeinsamen Bestande von Mk und Logia angehört. Das Gleichnis vom Senfkorn, das wir ohnehin schon unsern beiden Quellen gemeinsam fanden, wird noch sichrer der Quelle zugewiesen durch ff. Übereinstimmungen zwischen Mt und Lk im Text gegen Mk 1) *ὁμοία ἐστίν* 2) *ὃν λαβὼν ἄνθρωπος* 3) *αὐξηθῇ* resp. *ηὔξησεν* 4) *δένδρον* gegen *λάχανον* bei Mk 5) *ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ*. Übergehen wir die Aussendungsrede und die Ausführungen gegen die Zeichenforderung, als ohnehin schon mit Sicherheit der Quelle zugewiesen (beachte nur noch die

Übereinstimmung im Zeichen des Jonas Mt 16 4 = Lk 11 29 gegen Mk 8 12), so kommt weiter in Betracht, dass im Text des Ehescheidungsverbotes Mt 5 32 mit Lk 16 18 nicht nur im *πᾶς ὁ ἀπολύων*, sondern auch im *ἀπολελυμένην γαμεῖν* übereinstimmt, während Mk 10 12 *ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς γαμήσῃ ἄλλον* liest. Bei der Frage nach dem höchsten Gebot ist bemerkenswert das *νομικός*, *πειράζων* resp. *ἐκπειράζων* und die Anrede *διδάσκαλε* Mt 22 35 f. = Lk 10 25, während das *γραμματεύς* des Mk (12 28) in Lk 20 39 Verwendung gefunden hat. In der Antwort Jesu ist das *ἐν* Mt 22 37 = Lk 10 27 gegen das *ἐξ ὅλης*.. Mk 12 30 zu beachten. Man wird, zumal *νομικός* bei Mt nur an dieser Stelle sich findet, auf diese Übereinstimmungen Wert genug legen, um auf Grund derselben auch dies Stück der Quelle zuzuweisen. Das in die Quelle bereits verlegte Wort von der Macht des Glaubens wird für dieselbe noch dadurch gesichert, dass Mt 17 20 = Lk 17 6 gegen Mk 11 23 mit Mtpar. in dem *πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως* übereinstimmt. In demselben Zusammenhange begegnet uns auch der Seufzer Jesu über das verkehrte Geschlecht, der durch das über Mk (9 19) hinausgehende *διεστραμμένη* Mt 17 17 = Lk 9 41, das schwerlich an beiden Stellen aus Phil 2 15 hereingekommen sein kann, der Quelle zugewiesen wird. Auch das Wort vom Sauerteig der Pharisäer muss für die Logia in Anspruch genommen werden. Lukas hat die hieran sich anschliessende Unterredung (Mk 7 15 ff.), wohl nicht nur wegen ihres Zusammenhangs mit der zweiten Speisungsgeschichte und ihrer starken Betonung der Unempfänglichkeit der Jünger, die er auch sonst gern beseitigt, weggelassen, sondern auch deshalb, weil er das Wort ohnehin in seiner Spruchquelle fand. Allerdings scheint der Zusammenhang, in dem wir es jetzt bei ihm treffen, nicht ursprünglich zu sein, aber als Gut der Logia bewährt sich Lk 12 1 auch durch das *προσέχειν ἀπό* = Mt 16 6, das gegenüber dem *βλέπειν ἀπό* Mk 8 15 sich als gern gebrauchter Ausdruck der Quelle erweist (Mt 6 1. 7 15. 10 17 Lk 17 3. 20 46? 21 34?).

5. Ohne Zweifel ist es bereits ein sehr erheblicher Teil der in Mk. überlieferten Herrnworte, den wir zugleich für die

Logia haben reklamieren müssen. Die Zahl dieser Stücke würde sich durch genaue kritische Analyse noch vermehren lassen, doch verzichte ich auf diese, um nicht die Untersuchung zu sehr zu belasten und die Sicherheit der bisher nach rein mechanischen, mit Leichtigkeit zu handhabenden Maassstäben gewonnenen Ergebnisse durch die Hinzufügung minder sichrer zu gefährden. Auch so schon ist das Resultat ein ganz überraschendes. Gemeinsam sind dem Markusevangelium und den Logia von grössern Stücken die Dämonen- und die Aussendungsrede ganz, sowie erhebliche Teile der Gleichnisrede, der Sprüche vom Leiden der Jünger, von Demut und Duldsamkeit (Mk 9 $_{35-50}$), von der Ehescheidung und auch ein beträchtlicher Teil der Parusieweissagung. Es fehlt von grössern Stücken nur die Rede von der Reinheit, bei der unsere Maassstäbe versagen, da Lk. sie auslässt, und die Gleichnisse vom viererlei Acker (mit Auslegung), von der selbstwachsenden Saat und von den Weingärtnern. Die starkgekürzte, einfache und an eigentümlichen Zügen reiche Form der beiden grossen Gleichnisse bei Lk. berechtigt zur Aufwerfung der Frage, ob nicht auch hier der Einfluss der Logia sich zeige. Allerdings sind die Spuren von Originalität vermischt mit manchen wahrscheinlich sekundären Zügen. Aber das Gewicht jener Vermutung wird für das Gleichnis vom viererlei Acker dadurch verstärkt, dass die von Mk übernommene Deutung (Lk 8 $_{13}$) in dem Tenor des Gleichnisses selbst (v. 6) keinen direkten Anhalt hat, und dass Lk, der sich bisher in ganz andern Zusammenhängen bewegt hat, erst mit diesem Gleichnis zu dem gemeinsamen Bericht zurückkehrt, wie auch bei Mt die Gleichnisrede erheblich später als bei Mk, nämlich erst nach der Aussendungsrede gebracht wird.

Aber wir können von jener nicht unbegründeten Annahme ganz absehn, da auch ohne sie das gemeinsame Material überraschend gross ist. Denn auch von den 14 mittelgrossen Stücken, die wir bei Mk zählen (3 Verse und darüber) sind nicht weniger als 7 als ganz oder doch teilweise auch der Quelle zugehörig erwiesen: Die Sprüche vom Fasten (Mk 2 $_{19-22}$), allerdings nicht mit voller Sicherheit, vom Sauerteig der Pha-

risäer (Mk 8_{15}ff.), vom Jüngerlohn (Mk 10_{29-31}; doch kann nur der abtrennbare Vers 31 mit Sicherheit Q zugewiesen werden), vom Dienen (Mk 9_{35}. 10_{42}f.), vom höchsten Gebot (Mk 12_{28}ff.) sowie die Streitrede gegen die Pharisäer (Mk 12_{38}ff.). Dagegen vermögen wir von den 42 über die Erzählungen des Markus hin und her verstreuten kurzen Worten nur drei für die Quelle zu reklamieren: das messianische Bekenntnis des Täufers, die Zurückweisung der Zeichenforderung und den Seufzer Jesu über die verkehrte Art seines Geschlechtes. Aber dies Ergebnis erscheint bei der kurzen und knappen Form dieser Sprüche, die eine in die Augen fallende Abweichung in der Überlieferung erschwert, sehr naturgemäss. Dazu kommt, dass eine sehr ausgiebige Berührung des Mk mit der »Spruchquelle« in Aussprüchen, die nur im Rahmen einer längern Erzählung verständlich werden, ohnehin nicht wahrscheinlich ist. Endlich gehört ein volles Drittel dieser Herrnworte der Leidensweissagung und Leidensgeschichte an, auf deren Gebiet auch sonst die von uns wahrgenommene Berührung am schwächsten ist (nur in der Notwendigkeit der Jüngerleiden Mk 8_{34}ff.).

Wir werden daher weniger über die geringe Berührung in diesen kurzen Herrnworten, als über die starke in den längern Ausführungen und Reden erstaunt sein dürfen. Denn die Thatsache, dass über die Hälfte der von Mk. berichteten längeren Sprüche des Herrn nachweislich auch bereits in der Quelle gestanden haben, ist allerdings geeignet, in hohem Masse Verwunderung hervorzurufen. Eine völlig selbständig und unabhängig aus apostolischer, mündlicher Tradition schöpfende Quelle, wie es das Mkevangelium sein soll, kommt in mehr als der Hälfte seiner Spruchreihen oder längern Reden mit einer andern schriftlichen Quelle überein. Bei der unerschöpflichen Fülle des Gedanken- und Sprachreichtums Jesu bleibt eine derartige Verarmung der Tradition in der ersten Generation der Jünger Jesu, wie man sie dann voraussetzen müsste, völlig rätselhaft. Aber noch in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts war die mündliche Tradition selbst in heidenchristlichen Gemeinden eine starke Macht[1]),

1) s. Resch, Agrapha 1889.

und das dritte, doch erheblich spätere Evangelium zeigt, welche Massen von Tradition zur Zeit seiner Abfassung nicht nur mündlich umliefen, sondern sogar schon litterarisch bewältigt waren. Dann aber werden wir, um jene befremdliche Thatsache erklären zu können, mit Notwendigkeit auf die Hypothese geführt, dass das zweite Evangelium nicht völlig selbständig aus der mündlichen Tradition geschöpft, sondern namentlich in der Auswahl grösserer Reden und Spruchgruppen durch die Kenntnis und Benutzung der Logia des Matthäus beeinflusst ist. Diese Annahme hat auch keinerlei geschichtliche Unwahrscheinlichkeit gegen sich, denn nichts hindert, die Abfassung des Mkevangeliums nach Entstehung der Logia anzusetzen.

6. Die Hypothese der Abhängigkeit des Mkevangeliums hat aber einen starken Anhalt an der Beschaffenheit des Mktextes selbst. Dass K. 13 auf einer schriftlichen Vorlage beruht, wird auch von allen denen angenommen, die darin eine selbständige kleine Apokalypse erblicken, und wird ja schon durch den beträchtlichen Umfang dieser Rede wahrscheinlich gemacht. Mir scheint aber, dass, wenn man mit Holtzmann (im Handkommentar I p. 22) anerkennt, dass die Beziehung dieser Rede auf das Flugblatt aus den Zeiten des jüdischen Krieges, von dem Euseb. K. G. III, 5_3 berichtet, durch den Wortlaut des Fluchtbefehls und die Altertümlichkeit der Weissagung unmöglich gemacht werde, man auch die Berechtigung verliert, diesem Stück eine litterarische Sonderexistenz zuzuschreiben. Denn wenn auch gegen die Zurückführung einiger in ihm enthaltener Gedankengänge auf die Person Jesu selbst berechtigte Bedenken bestehn mögen, so kann doch das uns keineswegs hindern, die Rede den Logia des Matthäus zuzuschreiben. Liegen doch genug Proben davon vor, wie das apostolische Zeitalter den Worten des Herrn durch neue Zusammenstellung oder auch durch eine gewisse Umbiegung die Antwort auf die bewegenden Fragen der Zeit zu entnehmen verstand. Die »kleine Apokalypse« den Logia einzugliedern, ist aber auch, wie gezeigt, durch die Doublette Mt 10_{17-22}, besonders 10_{19}f. = Lk 12_{11}f. an die Hand ge-

geben, und es lässt sich zeigen, dass auch das Sprachmaterial derselben keine Instanz, die gegen diese Einverleibung spräche, abgiebt[1]).

Doch wir können auf den aus K. 13 resultierenden Beweis für unsere These verzichten. Denn auch die sonstige Textbeschaffenheit scheint mir das Urteil der Abhängigkeit des Mk von den Logia zu rechtfertigen. Hinweisen möchte ich zunächst auf die bereits im Mkevangelium vorliegenden Doubletten. Dass solche in Mk vorkommen, ist durch die doppelte Gestalt der Speisungsgeschichte sichergestellt (vgl. auch Mk 6_{34} mit 8_{2}). Dann wird man aber auch erwägen müssen, ob nicht 9_{33}ff. = 10_{41}ff. als Doublette zu beurteilen ist. Allerdings ist die Differenz zwischen beiden Stücken eine recht erhebliche. Dort weist Jesus zur Verdeutlichung seiner Forderung auf die Herablassung zur kindlichen Art, hier auf sein eignes Beispiel im erlösenden Dienen. Dort hat sich der allgemeine Wetteifer der Jünger im Ehrgeiz erst in Worten Luft gemacht und wird vor Jesu noch verborgen gehalten, hier sind zwei von den Zwölfen mit ihren ehrgeizigen Plänen

---

1) Von den etwa 55 Ausdrücken, die bei Mk nur in Kap. 13 vorkommen, sind doch Hapaxlegomena nur *ἀπόδημος* und *προμεριμνᾶν*, während *ἀποδημεῖν* und *μεριμνᾶν* mehrfach sich finden. Dazu kommen *κτίζειν*, das in der Synopse nur Mk bietet, das aber sonst sich oft findet, *θυρωρός* das noch bei Joh. u. *ἀποπλανᾶν*, das noch I Tim. 6_{10} auftritt. Nur in den Parallelen findet sich *ἁπαλός*, *θέρος*, *κολοβοῦν*, *ψευδόχριστος*, *ἐκφύειν* (*φύειν* u. *συμφύειν* auch sonst). Bei den Synoptikern nur in der Parallele begegnen uns die nicht ungewöhnlichen Ausdrücke *προειπεῖν*, *σελήνη*, *σκοτίζεσθαι*, *τέρας* und die selteneren *θροεῖσθαι* = II Th 2_{2}, *ἀγρυπνεῖν* (mit Lkpar.) = Eph 6_{18} Hebr. 13_{1}. Das *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* stammt aus Dan. 9_{27}; überdies findet sich *βδέλυγμα* noch Lk 16_{15} u. *ἔρημος*, *ἐρημοῦν* mehrfach in den Logien. Alle andern Ausdrücke finden sich auch sonst in den synoptischen Texten. Für eine so ausgedehnte und ihrer Natur nach so eigenartige Rede ist diese Zahl eigner Ausdrücke durchaus nicht zu gross. Dazu kommt, dass diesen Abweichungen vom sonstigen Sprachmaterial des Mk eine beträchtliche und starke Übereinstimmung mit dem Material nicht nur des Mk, sondern auch der Quelle gegenübersteht, s. N. 9.

bereits offen hervorgetreten. So könnte man meinen, dass Mk in wohlerwogenem Plan beide Erzählungen bringt, um die Erziehung der Jünger zu schildern. Aber, auch wenn man dies annimmt, so ist damit über die aufgeworfene Frage, wie sich ursprünglich beide Erzählungen zu einander verhalten, noch garnichts entschieden. Auffällig ist zunächst, dass die Berichte selbst von einem solchen Fortschritt in der Erziehung eben nichts zeigen. Denn was Jesus 10_{45} sagte, konnte er 9_{35} auch schon sagen; in das Geheimnis seines Leidens waren die Jünger bereits damals eingeweiht. Eigentümlich ist ferner, dass die Formulierung, die Lk 22_{24} dem Streite gibt: *τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων* der Form des Mk in 9_{34}: *τίς μείζων* sehr nahe steht. Zugleich bietet zu Mk 10_{45} Lk 22_{27} eine durch ihre Einfachheit sich empfehlende Variante (*ἐγὼ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμι ὡς ὁ διακονῶν*). Diese Variante passt zu dem Verhalten Jesu, das dieser (Mk 9_{36}) durch seine Liebkosung eines Kindes *ἐν μέσῳ αὐτῶν* illustriert, aufs beste. Mk 10_{45} dagegen liesse sich als dogmatische Eintragung der allgemein in der ersten Christenheit verbreiteten Theorie vom Sühntod des Messias verstehn (vgl. Weiss Mkevgl. z. 10_{45}. Holtzmann im Handkommentar). Lässt sich aber so die Differenz beider Berichte mit den zu Gebote stehenden Mitteln wenigstens teilweise erklären, so fällt die Übereinstimmung zwischen ihnen um so stärker ins Gewicht. Ist diese doch schon in der allgemeinen Scenerie vorhanden. Denn 9_{33} geht dem Gespräch im Hause der Streit der Jünger auf dem Wege voran (Mk 9_{33}). Aber auch 10_{41}ff. setzt die Scene auf dem Wege voraus. Denn die Bitte der beiden Zebedäiden ist, so seltsam es zunächst erscheinen mag, motiviert durch die unterwegs erfolgte Leidensweissagung Jesu. Über die ihnen unverständliche Phase des Leidens blickten eben die Jünger hinaus auf den trostreichen und herrlichen Ausgang, den auch ihr Meister verhiess, und so wird sich unmittelbar an diese Zukunftspläne die Regung und der Streit des Ehrgeizes angeschlossen haben. In Betracht kommt ferner die Übereinstimmung in der Angabe der Veranlassung, auf welche hin Jesus sein Wort sprach. In beiden Fällen ist es Ehrgeiz, der zu Streit im

Jüngerkreise Anlass gegeben hat. Am überzeugendsten ist die Gleichartigkeit in den beiden Antworten 9_{35}. $10_{43b.44}$. Nicht nur herrscht im Gedanken vollständige Gleichheit, sondern diese erstreckt sich in erheblichem Maasse auch auf die Form; das *θέλειν εἶναι πρῶτος* (resp. *πρ. εἶναι*) ist gemeinsam; ebenso die doppelte Form des Nachsatzes, und das *ἔσται πάντων ... διάκονος*, nur dass in K. 10 *πάντων* sich mit *δοῦλος*, *διάκονος* aber mit *ὑμῶν* verbindet. Kurz, diese Doublette ist so stichhaltig, wie nur eine! Wollte man dagegen einwenden, dass derartige Scenen sich leicht in ähnlicher Form wiederholt haben können, so ist mit diesem Einwand nichts gesagt. Denn es ist nicht wahrscheinlich, dass die Erinnerung der Augenzeugen oder gar die mündliche Tradition es vermocht hätte, gleichartige Vorgänge, nur weil sie zeitlich geschieden waren, auseinanderzuhalten. Deshalb kommt die allgemeine Frage, ob eine derartige Scene sich nicht mehrfach ereignet haben kann, die wohl bejaht werden mag, für uns nicht in Betracht; wir haben nur zu fragen, ob die Antwort, die uns vorliegt, wirklich eine zwiefache, oder die gleiche ist. Für den hier in Betracht gezogenen Passus aber muss die Identität behauptet werden, wie denn auch, vielleicht im Gefühl hiervon, Mt das Wort Mk 9_{35} vollständig umgebildet hat (Mt 18_{4}). Wird aber eine Doublette im Mktext zugegeben, so ist das ein Zeichen von dem Zusammenstossen zweier verschiedener Quellen. Es wird aber, da sich 9_{35} in einem auch sonst so vielfach an die Quelle anklingenden Stück wie 9_{35-50} findet, nur natürlich sein, diese Stelle auf die Logia zurückzuführen, wie wir denn das *διάκονος* auch in der Mtdoublette 23_{11} finden.

Als Doublette wird man auch Mk $13_{33} = 13_{35}$ zu fassen haben und wird hier dieselbe, wie der Übergang auf mit der Quelle gemeinsame Stoffe in v. 34 zeigt, durch Erinnerung an Stücke, wie Mt 25_{1-13} (vgl. besonders v. 13 und das *μέσης νυκτός* v. 6) und Lk $12_{37.38}$ mit der Aufzählung der verschiedenen Möglichkeiten des Kommens des Herrn, die in Mk 13_{35} noch vollständiger durchgeführt ist, veranlasst sein.

Es gibt aber noch andere Symptome im Mktext, welche für dessen Abhängigkeit von einer schriftlichen Vorlage sprechen.

Ich meine die Thatsache, dass oft genug bei eindringender Analyse die von Mk überlieferten Herrnworte einen Sinn zeigen, der sich dem Zusammenhange, dem sie eingereiht sind, nicht fügen will. Diese Thatsache wird in weiten Kreisen anerkannt werden. Aber sie hat zu ihrer Konsequenz die Annahme der Abhängigkeit des Mktextes von einer schriftlichen Vorlage. Denn eine so starke Kraft, ihren ursprünglichen Sinn auch in veränderter Umrahmung aufrechtzuerhalten, gewinnen Worte gemeinhin erst durch schriftliche Fixierung. Jene Thatsache in ihrem ganzen Umfange klarzulegen, wäre möglich nur durch genaue Exegese aller in Mk erhaltener Herrnsprüche. Hier kann es sich nur um einige Stichproben handeln! Die zum rechten Verständnis der Gleichnisrede aufmunternde Spruchgruppe 4_{21-25} ist gewiss sachlich sehr treffend, sehr passend zusammengestellt, aber man vergleiche nur diese sprungweise Gedankenentwicklung, diesen schnellen Übergang von einem Bilde zum andern mit der Mk selbst angehörigen Auslegung des Gleichnisses in ihrer Gleichförmigkeit, so wird man sich der Überzeugung nicht verschliessen können, dass hier Worte vorliegen, die ursprünglich in anderm Zusammenhang gedacht sind und ihren originalen Sinn auch jetzt noch kräftig wahren. Von v. 24b urteilt Holtzmann (Handkomm. p. 146), dass er »den Zusammenhang unsrer Stelle unterbricht, wie aus Mt 7_2 = Lk 6_{38} ungeschickt hereinragend«. Man wird dies Urteil billigen, dann aber auch fragen müssen, ob nicht dies Wort wirklich aus Mt 7_2 = Lk 6_{38} d. h. aus der zu grunde liegenden Stelle der Logia hereinragt. Oder man nehme den Zusammenhang 9_{38}ff. Es ist eine vortreffliche Illustration zu dem v. 40 behaupteten ὑπὲρ ἡμῶν, wenn v. 41 auf solche hingewiesen wird, welche den Jüngern Jesu einen Trunk Wassers reichen, aber wie fremd ist die nähere Ausführung dieses Gedankens dem Kontext. Schon dass es sich um eine den Jüngern erwiesene Freundlichkeit handelt, verändert doch den Gedanken gegenüber v. 38 f. vollständig. Denn einen Menschen, der sich ihnen selbst gegenüber freundschaftlich erwiesen hätte, hätten die Jünger vielleicht nicht beanstandet. Auch die

Verheissung des sichern Lohnes liegt dem Kontext so fern als möglich. Bewährt aber dies Wort auch in dem von Mk. komponierten Zusammenhang seine Form und Eigenart so vollständig, und liegt es zugleich Mt 10 42 in noch ursprünglicherer Form vor (beachte das ψυχροῦ und das von Mk mit Rücksicht auf seinen Zusammenhang modifizierte εἰς ὄνομα μαθητοῦ), so spricht doch alles dafür, jene Festigkeit der Wortform bei Mk daraus zu erklären, dass dieselbe ihm bereits in ihrer schriftlichen Fixierung in den Logia sich eingeprägt hatte.

Beachten wir aber auch den weitern Zusammenhang! Nach Weiss z. St. soll v. 42 eine 2. Begründung der in v. 39 ausgesprochenen Warnung sein, welche das Thun des Behindernden als ein Ärgern des Behinderten qualifiziert und mit der Strafe solches Ärgernisgebens droht; v. 43 ff. aber schliesst sich an 42 sachgemäss an, »sofern auch das, was man an Gaben und Vorzügen besitzt, wenn es zur Überhebung über Andere verleitet, zu den Gütern gehört, die entschlossen aufgeopfert werden müssen, wenn sie uns Ärgernis geben«. Diese oder eine ähnliche Gedankenverbindung muss in der That bei Komposition der Spruchgruppe dem Evangelisten vorgeschwebt haben. Denn aller Analogie nach zu schliessen, wird er auch hier nicht bloss eine nach äusserlichen Gesichtspunkten zusammengefügte Materialiensammlung, sondern eine einheitliche Spruchgruppe haben geben wollen, wie auch in v. 50 die Rede ersichtlich zu ihrem Ausgangspunkt v. 33 f. zurückkehrt. Aber freilich liegt auf der Hand, dass nicht das logische Schema, sondern ganz andre Faktoren es sind, aus welchen dies Gedankengewebe entstanden ist. Der Lohn, der jeder Freundschaftsbezeugung in Aussicht gestellt wird, rief unwillkürlich den Gedanken an sein Gegenteil, an die furchtbare Strafe des feindseligen Verhaltens hervor und das Wort »ärgern« webte die Gedankenbrücke zu dem andern Ausspruch, wie man im Fall des Ärgernisses sich zu verhalten habe. Das geht ja nun in der Gedankenbildung oft so und hätte nichts verwunderliches an sich, wenn nicht diese Gedankenblöcke so ganz unbehauen neben einander gelassen wären, so

ungefüge neben einander stehend, dass jeder Versuch, glatte, logische Übergänge ausfindig zu machen, dem Vorwurf der Künstelei verfallen muss. Da ist alles in seiner ursprünglichen Natur belassen bis auf die *μικροὶ τούτων τῶν πιστευόντων*, das nur mit äusserster Gewaltsamkeit auf den Exorzisten bezogen und so dem Gedankengefüge dienstbar gemacht werden kann. Nur die loseste Verbindung durch ein »und« hat sich der Evangelist gestattet und sodann die erbaulichen Zwecken dienende Erweiterung und Verschärfung der Warnung vor dem Ärgernis. In der That, eine derartige Gebundenheit an eine bestimmte Form lässt sich durch den Einfluss bloss mündlicher und daher stets variierender Überlieferung nicht zureichend erklären. Nimmt man aber hinzu, dass uns anderweitig diese Worte in den Logia begegnen und dass diese Quelle sehr wohl dem Evangelisten zu Gebote stehn konnte, so ist der Schluss auf die Abhängigkeit von ihr sehr naheliegend. Neue Überzeugungskraft aber erhält unser Gedankengang, sobald wir den Abschluss dieser Rede in v. 49. 50 ins Auge fassen. Mit dem furchtbaren Wort des Profeten (Jes 66 24) hat der Evangelist die Warnung beschlossen, und als Abschluss der ganzen Erörterung bietet sich ihm ein weiteres Herrnwort von der Salzart der Jünger. Den Übergang aber bildete er dadurch, dass er, wobei es nicht ohne Gewaltsamkeit abgeht, das eben gebrauchte Bild vom Feuer und das ihm bereits vorschwebende vom Salz zu einem neuen, wie die Auslegungsversuche beweisen, schwer ganz deutlich zu machenden Gedanken verbindet. Und derselbe Schriftsteller, der sich nicht scheut, ganz neue Urteile zu bilden und gewaltsam zu verfahren, hat sich noch soeben an bestimmte Formen völlig gebunden gezeigt. Sollte das auf fremdem Sprachgebiet die Macht mündlicher, ihrer Natur nach fliessender Überlieferung bewerkstelligen können?

7. Doch so stark der Anhalt ist, den die Hypothese der Abhängigkeit des Markusevangeliums von den Logia an dem Markustext selbst hat, noch andre, nicht minder starke Beweise liefert die Vergleichung desselben mit dem der beiden andern Evangelien. Wir haben gesehen, in welch grossem

Umfange das Material von Worten des Herrn dem 2. Evangelium und der Quelle gemeinsam ist. Befremdlich ist es aber, wenn wirklich 2 ganz verschiedene und gegen einander selbständige Überlieferungsströme im 1. und 3. Evangelium zusammengeflossen sind, dass die uns vorliegenden Mischtexte im Ganzen so wenig von unserm Mktext differieren. Soweit wir bisher gesehen haben, bevorzugen unser erster und dritter Evangelist durchaus nicht überall im Kollisionsfall die Lesart und den Zusammenhang des Mk vor denen der Logia. Stimmen ihre Texte aber auch da, wo die Quelle einen Paralleltext bietet, mit dem Text unsers zweiten Evangeliums erheblich überein, so liegt die Annahme nahe, dass hier nicht überall beide Seitenreferenten den Markustext bevorzugt, sondern dass der Text des Markus und der Logia bereits vielfach übereingestimmt haben müssen. Das Vorhandensein jener Übereinstimmung ist nun aber eine Thatsache, von der man sich bei Vergleichung jener Stoffe, die wir als gemeinsames Gut der Logia und des Mk eruierten, in einer synoptischen Tafel leicht überzeugen kann. Auch hier wird es genügen, einige Stichproben herauszugreifen. Die verhältnismässig für uns ungünstige Beelzebulrede, bei der die Abweichungen beider Parallelen von Mk sehr erheblich sind, bietet doch folgendes Zusammentreffen beider Parallelen mit dem Mktext, das in den meisten Fällen auf der Zusammenstimmung von Mk und Q beruhen wird 1) *Βεελζεβούλ*, diesen noch unerklärten Namen 2) *ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.* 3) *Σατανᾶς* gegen das sonst oft gebrauchte *διάβολος.* 4) *βασιλεία, καὶ, οἰκ(ία* resp. *-ος); ἐφ' ἑαυτόν, μερισθῆναι, στῆναι* (resp. *σταθῆναι*), 5) *τοῦ ἰσχυροῦ* (resp. nom.) *εἰσ(ἐπ)ελθεῖν*, 6) *ἀφεθήσεται, οἱ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων* resp. *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, πνεῦμα τὸ ἅγιον* (resp. gen. oder *ἁγ. πν.*) Das sind Übereinstimmungen kaum minder gross als die für die Existenz der Rede in Q zeugenden von Mt und Lk gegen Mk. — Viel stärker noch ist z. B. die Übereinstimmung in dem Wort vom Maass (Mk 4_{24}): *ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, μετρηθήσεται ὑμῖν, καὶ προστεθήσεται ὑμῖν;* dieser Zusatz allerdings findet sich nicht in der Gnome vom Maass Mt 7_{2} = Lk 6_{38}, sondern Mt 6_{33} = Lk 12_{31}. Das Gleichnis

vom Senfkorn bietet folgende Übereinstimmungen: *λέγειν* (*ἔλεγεν* Mk = Lk), *ἡ βασιλεία* (*τοῦ θεοῦ* Mk = Lk), *κόκκῳ σινάπεως*, *ὅ(ς..* Mk, Mt = Lk *ὅν*), *καὶ γίνεται* (Lk *ἐγένετο*), *τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ*, *κατασκηνοῖν* (resp. aor. in Lk). Die Aussendungsrede bietet folgende Übereinstimmungen der 3 (resp. 4) Berichte: *προσ(συν) καλεῖσθαι*, *τοὺς δώδεκα*, *ἀποστέλλειν* (*ἀπέστειλεν* in Mt und beiden Lkformen), *ἐδίδου* (Mt = Lk *ἔδωκεν*) *αὐτοῖς ἐξουσίαν*, *μὴ .. εἰς ὁδὸν..ῥάβδον .. μὴ πήραν*, *ὑποδεῖσθαι* (Mt = Lk 2mal *ὑποδήματα*), *μὴ ..δύο χιτῶνας*, (*ἐ*)*ὰν εἰσέλθητε εἰς..οἰκίαν..ἐκεῖ* (*κἀκεῖ*) *μέν*(*ετε*)..*ἐξ*(*έλθητε*). *Καὶ ὃς ἂν .. μὴ δέ*(*ξηται*) *ὑμᾶς..* *ἐκ*(*πορευόμενοι* resp. *ἐξελθόντες*) (*ἐκ*)*τινά*(*ξατε*) *τὸν* (*χοῦν*) *τῶν ποδῶν ὑμῶν*. Besonders gute Ausbeute liefern kurze, stark markierte Aussprüche z. B. Mk 9 41 (Lk vacat): *ὃς .. ἂν ποτίσῃ .. ποτήριον..* (*ἐν*) *ὀνόμα*(*τι*)..*ἀμὴν λέγω ὑμῖν..οὐ μὴ ἀπολέσῃ τὸν μισθὸν αὐτοῦ*. v. 42 (auch mit Lkpar.): (*ὃς ἂν*) *σκανδαλίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων ..* (*καλὸν*) *.. αὐτῷ .. μύλ*(*ος*) *.. περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ .. τ*(*ὴν*) *θάλασσ*(*αν*).

Diese Übereinstimmung beider Parallelen mit dem Mktext, obwohl ihnen nachgewiesener Maassen auch der Text der Logia vorlag, ist in der That eine starke Instanz für die Abhängigkeit des Mk von der gleichen Quelle, zumal da es sich ja nicht um den originalen Wortlaut, sondern um die Übereinstimmung in einer Übersetzung handelt, denn sie ist vielfach nicht minder erheblich als die Übereinstimmung zwischen Mt und Lk, auf welche man die Hypothese der Spruchsammlung begründet hat. Allerdings besteht ein Unterschied darin, dass das für die Vergleichung zu Gebote stehende Material einen viel beschränkteren Umfang hat, auch bleibt die abstrakte Möglichkeit bestehn, dass — merkwürdiger Weise — in den meisten oder doch vielen dieser Worte beide Parallelen sich zu Gunsten des Mktextes entschieden haben, so dass die Übereinstimmung zwischen Mk und den Logia illusorisch, oder doch unerheblich würde.

Aber diese Möglichkeit rückt in weite Ferne bei den Doubletten; denn auch da, wo sich ein Evangelist dessen bewusst war, dass er ähnlich lautende Sprüche Jesu schon gebracht hatte, spricht doch die grösste Wahrscheinlichkeit

dafür, dass er der Quelle, deren Zusammenhang er reproduciert, auch in der Wiedergabe der Form des Ausspruchs gefolgt sein wird. Weitaus die meisten Doubletten sind aber wohl von den Evangelisten als solche garnicht erkannt worden, und in allen diesen Fällen liefert also die Textvergleichung sichre Beiträge zur Feststellung des Verhältnisses beider Texte und somit der Quellen selbst, denen sie entnommen sind.

In Betracht kommen zunächst die Sprüche Mk 4 21—25. 4 21 stimmt mit Lk 11 33 Mt 5 15 überein in *λύχν(ος)*, *ὑπὸ τὸν μόδιον τιθέναι*, *ἐπὶ τὴν λυχνίαν*, während die Frageform, das *ἵνα* und die passivische Konstruktion dem Mk angehören. 4 22 ist in seiner ursprünglichen Form aus Mt 10 26 = Lk 12 2 gut zu erkennen, weicht aber von dieser stark ab. Die Übereinstimmung beschränkt sich auf *οὐ(δὲν* Mt Lk) *γάρ* (Lk *δέ*) *ἐστιν*, *κρυπτόν* (bei Mt und Lk im 2. Glied); vielleicht klingt auch *ἀπόκρυφον* an *ἀποκαλύπτειν* an. Dagegen stimmt Mk 4 25 mit Mt 25 29 = Lk 19 16 in dem *καὶ ὃ ἔχει, ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ*, sowie in *δοθήσεται* c. dat. und dem ersten *ἔχειν* zusammen, während hier die Differenz nur in der Auflösung der Partizialkonstruktion und der Auslassung des *παντί* und des *καὶ περισσευθήσεται* (Mt 2 mal, Lk om.), dem *οὐκ* für *μὴ ἔχειν* und *καὶ* statt *δέ* besteht. In Betracht kommt ferner in Mk 6 34 = Mt 9 36 *ἐσπλαγχνίσθη .. ὅτι ἦσαν .. ὡσ(εὶ* Mt) *πρόβατα, μὴ ἔχοντα ποιμένα.*

Stark abweichend ist der Markusbericht von der Abweisung der Zeichenforderung (Mk 8 12); die Übereinstimmung erstreckt sich hier auf *γενεὰ .. ζητεῖ σημεῖον ... δοθήσεται σημεῖον.* Dagegen ist gerade der Hinweis Jesu auf das Jonaszeichen ausgefallen. Aber diese Abweichung lässt sich gut motivieren. Das Wort vom Jonaszeichen bedurfte, um verstanden zu werden, ausführlicher Deutung. Deshalb eliminierte es Mk und gab an seiner Stelle die Deutnng selbst. Während er hier den Sinn Jesu richtiger als der erste Evangelist (Mt 12 40) getroffen haben dürfte, ist seine Abweichung Mk 3 28f. wohl nur durch undeutliche Erinnerung veranlasst. Als Doublette zu Mt 12 32. Lk 12 10 erweist sich aber auch hier der Mktext durch folgende Übereinstimmungen: *τοῖς υἱοῖς τῶν*

ἀνθρώπων für den Sing., *ἀφεθήσεται*, *βλασφημεῖν εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* (= Lk, der nur umstellt), *οὐκ ἄφεσιν ἔχει*, Mt = Lk *ἀφεθήσεται*), vgl. auch das *βλασφημεῖν* des Mk mit *λόγον εἰπεῖν εἰς* resp. *κατά* der Parallelen.

Im Spruch vom Kreuztragen Mk 8 34 entspricht das nach ℵBC[x]D zu lesende *εἴ τις* dem *εἴ τις* Lk 14 26, das *ὀπίσω μου* ist gemeinsam, während das nach ℵBAC[a] zu lesende *ἐλθεῖν* Lk 14 26. 27 entspricht. Das *ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν* des Mk wird kurze Zusammenfassung von Mt 10 37 = Lk 14 26 sein, *τὸν σταυρὸν αὐτοῦ* ist gemeinsam [1]), während der Schluss überall eigenartig ist. Gehen wir zu Mk 8 35 über, so gehört ersichtlich das *εὑρεῖν τὴν ψυχήν* in Mt 10 39 der Quelle an, die den gleichen Gegensatz *εὑρίσκειν* — *ἀπολλύναι* auch Lk 15 6. 9 vgl. v. 24. 32 bildet; Mk verdeutlicht dasselbe an der 1. Stelle durch *θέλειν σῶσαι*, Lk durch *ζητεῖν περιποιήσασθαι*, an der 2. Stelle Mk durch *σώζειν*, Lk durch *ζωογονεῖν*, während Mt selbst in der Mkparallele (16 25) hier das *εὑρήσει* der Quelle festhält; dagegen stimmen die Parallelen überein in *τὴν ψυχὴν αὐτοῦ* und dem doppelten *ἀπολλύναι* sowie in der ganzen Form der Gnome; noch kommt Mk mit Mt 10 39 in dem 2. *τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ* und mit Lk 17 33 in dem *ὃς δ' ἂν ἀπολέσει* (Ind. fut.) überein. Sehr instruktiv für das schriftstellerische Verfahren des Mk ist die Vergleichung von 8 38 mit Mt 10 32f. = Lk 12 8f. Er hat nämlich in diesen Spruch Anklänge von andern Worten verwebt. Während er das *ἀρνεῖσθαι* oder *ἀπαρνεῖσθαι* der Quelle durch das an R 1 16 anklingende *ἐπαισχυνθῆναι* ersetzt und der Person Jesu seine Worte hinzugefügt hat, stimmt sein *ὃς ἐάν* mit *ὃς ἄν* Lk 12 8, ebendort ist das *καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* zu finden und auch der Hinweis auf die h. Engel wird durch Lk 12 8. 9 als ursprünglich erwiesen gegenüber der auch sonst bei Mt so beliebten

1) Das *αἴρειν* des Mk (mit Parall.) wird ursprünglich sein; denn das *λαμβάνειν* des Mt ersetzt auch Mt 5 40 das *αἴρειν* der Quelle (Lk 6 30) und *βαστάζειν* braucht Lk auch 10 4, während er in der Parallelstelle 9 3 nach Mk *αἴρειν* schrieb. So ist von hier aus das Auseinandergehn von Mt und Lk wohl verständlich, während die Ersetzung von *λαμβάνειν* durch *βαστάζειν* oder umgekehrt unverständlich bliebe.

Wendung ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς. Zugleich aber klingt in der γενεὰ αὕτη ἡ μοιχαλὶς καὶ ἁμαρτωλός die ganz ähnliche Redewendung aus Mt 12 39. 16 4 an[1]). Ebenso ist das ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ einem andern Wort der Quelle entnommen (Mt 25 31), wo ebenfalls die Engel in Begleitung des Menschensohnes erscheinen. Der erste Evangelist ist sich auch dieser Übereinstimmung bewusst gewesen. Das beweist Mt 16 27b, das nur als Zusammenfassung von Mt 25 34—46 ganz verständlich wird. Analog wird man vielleicht zu urteilen haben, dass die Beziehung auf das Bildwort von einer Jesu bevorstehenden Taufe 10 38f., die der 1. Evangelist weglässt, von Mk einem andern Wort, das uns Lk 12 50 aufbehalten ist, entlehnt sei.

Eingehend untersucht ist bereits die Doublette Mk 9 35 = 10 43; mit Mt 23 11. Lk 22 26 stimmt sie überein in den Stichworten: anstatt μέγας haben die Parallelen ὁ μείζων, ἐν ὑμῖν stimmt mit Lk, während Mt den Gen. hat, ἔσται ὑμῶν διάκονος stimmt mit Mt, während Lk διακονῶν hat, auch das γενέσθαι des Mk wiederholt sich in Lk, allerdings im 2. Gliede; dem πρῶτος des Mk entspricht das (sekundäre) ἡγούμενος des Lk, dem δοῦλος d. νεώτερος, dem ἔσχατος d. μικρότερος.

Mit Mt 10 40 stimmt Mk 9 37 im Wesentlichen überein, nur dass Mk wieder die Relativkonstruktion bevorzugt und den Sinn durch den Gegensatz οὐκ ἐμέ, ἀλλά verdeutlicht: ὅ(ς).. δέξηται (Mt δεχόμενος) ἐμὲ δέχεται, καὶ ὅ(ς) ἐμὲ δέχ(ηται) .. δέχεται.. τὸν ἀποστείλαντά με. In diesem Schlusswort τον-με stimmen beide auch mit der sonst ganz abweichenden Form Lk 10 16[2]) zusammen. Auch die Vergleichung von Mk 9 43. 45. 47 mit Mt 5 29. 30 ergibt starke Berührung. Übereinstimmung findet statt in der Form der Sentenz, sowie in den

1) Diese ist nicht erst aus Mk vom 1. Evangelisten übernommen, da der Ansatz dazu Lk 11 29 noch vorhanden und nur das μοιχαλίς vom 3. Evangelisten als missverständlich weggelassen ist.

2) Die negative Form des Spruches bei Lk wird durch unwillkürliche Erinnerung an den in der Sache ähnlichen Spruch Mt 10 33 = Lk 12 9, das ἀθετεῖν aus I Th 4 8 hereingekommen sein, während die Beziehung auf das Hören der Worte Jesu auch sonst von Lk gern eingetragen wird (vgl. 8 21 mit Mk 3 35. Mt 12 50).

Stichworten ὁ ὀφθαλμός σου resp. ἡ χείρ σου, σκανδαλίζειν, βληθῆναι εἰς γέενναν, ἀπελθεῖν εἰς (τὴν Mt) γέενναν. Aber auch die Abweichungen lassen die gemeinsame Grundlage durchblicken. Die Voranstellung des Spruches vom Auge in Mt 5 ist durch den vom Evangelisten geschaffenen Zusammenhang bedingt, also sekundär; dagegen wird Mk erst die Exemplifizierung auf den Fuss hinzugefügt haben, um so den rhythmischen Dreiklang herzustellen. Das von Mt auch in der Parallele festgehaltene εἰ hat Mk durch ἐάν ersetzt, das ἔξελε καὶ βάλε ἀπό σου der Quelle ist in ἔκβαλε αὐτόν zusammengezogen, ebenso das ἔκκοψον αὐτήν (ἐκκόπτειν in Q noch Mt 3_{10} = Lk 3_9 cf. Mt 7_{19} Lk $13_{7.9}$) καὶ βάλε ἀπό σου in ἀπόκοψον αὐτήν; das συμφέρει γάρ σοι, ἵνα wird durch das bei Mk beliebte καλόν ἐστιν c. Inf. ersetzt; endlich wird das allgemeine ἀπόληται ἓν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμα .. dem konkreten Fall entsprechend in κυλλόν, χωλόν, μονόφθαλμον εἰσελθεῖν εἰς τ. ζωήν, εἰς τ. β. τ. θ. und in τὰς δύο χεῖρας, τοὺς δύο πόδας, δύο ὀφθαλμοὺς ἔχοντα umgesetzt.

Mk 10_{11} bietet mit Mt 5_{32} Lk 16_{18} Berührungen in ἀπολύειν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ; καὶ γαμ(ήσῃ ἄλλην) = Lk 16_{18}; μοιχ(ᾶται ἐπ' αὐτήν, Lk -εύει). Dagegen ist v. 12 ersichtlich eine Erweiterung des Herrnwortes mit Bezug auf die rechtlichen Verhältnisse der Leser. Mk 10_{31} stellt zwar die Ordnung der beiden Vershälften in Mt 20_{16} = Lk 13_{30} um, stimmt aber im ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ οἱ ἔσχατοι πρῶτοι wesentlich mit den Parallelen überein. Mk $11_{22.23}$ hat, mit Mt 21_{21} par. Mt 17_{20} Lk 17_6 verglichen, ἔχειν πίστιν und das nachgestellte, deiktische οὗτος mit allen Texten gemeinsam; mit Mt kommt es in ἀμὴν λέγω ὑμῖν und in εἰπεῖν (ἐρεῖν) τῷ ὄρει τούτῳ, mit Lk in den beiden durch καί verbundenen Imperativen und dem artikulierten θάλασσα überein. Dagegen ist die Satzform verändert und der Vergleich des Glaubens mit dem Senfkorn fortgefallen, weil Mk die Mahnung zum Glauben stärker hervortreten lassen will[1]. Der Vergleich

1) Die eigentümliche Variante des Lk συκάμενος für ὄρος erklärt sich vielleicht als Variante zur συκῇ, die den Anlass zu diesem Herrn-

von Mk 12 38f. mit Mt 23 6.7 Lk 11 43 zeigt Übereinstimmung in den charakteristischen Ausdrücken ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς, πρωτοκαθεδρίας (Par. Artikel, Lk Sing.) ἐν ταῖς συναγωγαῖς; die πρωτοκλισία ἐν τοῖς δείπνοις fehlt zwar Lk 11 43, tritt aber Lk 14 7.8 in einem Stück, das sehr wohl der Quelle angehören kann, hervor.

Sehr stark sind die Berührungen zwischen Mk 13 9—13 und Mt 10 17—22, wozu für den ersten Passus noch Lk 12 11.12 tritt. v. 9 berührt sich mit Mt in παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς συνέδρια καί, συναγωγ(άς, αἷς), καὶ ἐπὶ ἡγεμόν(ων) καὶ βασιλ(έων), ἕνεκεν ἐμοῦ εἰς μαρτύριον αὐτοῖς. v. 10: καὶ .. τ(ὰ) ἔθν(η). v. 11: ὅταν .. ὑμᾶς παραδ(ίδοντες), μὴ .. μεριμν(ᾶτε) .. τί λαλήσητε .. δοθ(ῇ) ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ· οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστε οἱ λαλοῦντες ἀλλὰ τὸ πνεῦμα .. Mit Lk 12 11.12 finden folgende Berührungen statt: δέ, ὑμᾶς, συναγωγάς, μὴ .. μεριμν(ᾶτε), τί, τὸ γὰρ ἅγιον πνεῦμα (hierin über Mt hinausgehend) ὑμᾶς ἐν .. τῇ ὥρᾳ ... Mit Mt stimmt der Lktext in dem über Mk hinausgehenden: μὴ μεριμνήσητε πῶς ἢ τί .. zusammen. Mk 13 12.13 ist ferner wörtlich gleich Mt 10 21.22, nur dass Mk mit καί, Mt mit δέ anknüpft. Mk 13 15.16 berührt sich mit Lk 17 31 in ἐπὶ τοῦ δώματος, μὴ καταβάτω ... ἆραι (ἐκ) τ(ῆς) οἰκ(ίας) αὐτοῦ καὶ ὁ .. ἀγρ(ὸν) μὴ ἐπιστρεψάτω εἰς τὰ ὀπίσω. Endlich berührt sich Mk 13 21 = Lk 17 23 = Mt 24 23 = Mt 24 26 in ὑμῖν, ἴδ(ε; Mt, Lk ἰδού), ὧδε (resp. ἐκεῖ = Lk), μὴ πιστεύ(ε)τε.

Die Berührungen in der eschatologischen Rede sind so stark, dass für sie eine gemeinsame schriftliche Grundlage angenommen werden muss, aber die Berührung zugleich mit Lk 12.17 und die starken Übereinstimmungen ausserhalb der eschatologischen Rede zwingen zu der Annahme, dass jene gemeinsame schriftliche Grundlage nicht nur die eschatologische Rede bot, sondern eine Sammlung von Reden und Sprüchen des Herrn, mit andern Worten, dass jenen Markusstücken genau so wie denen der andern Synoptiker die Logia

---

wort gegeben hat und hat bei Mt ihre Parallele in dem τὸ τῆς συκῆς ποιεῖν Mt 21 21.

zu grunde liegen. Denn die Abweichungen des Mk vom Text der Logia lassen sich, wie nachgewiesen ist, leicht erklären. Oft haben wir freie, an die Form wenig gebundene Reproduktion aus der Erinneruug vor uns, in der sich die schriftstellerische Eigenart des Evangelisten ausprägt. Mehrfach lässt sich aber für die Abweichung auch ein besonderer Grund nachweisen. Die Partizipialkonstruktion wird aufgelöst (z. B. 4_{25}. 9_{37}), die lebhafte Frageform bevorzugt (4_{21}). Manche Wendungen werden durch andre dem Mk geläufige ersetzt, z. B. *συμφέρει* durch *καλόν ἐστί* (9_{42} ff). Der allgemein gehaltene Ausdruck der Quelle wird mit einem konkreten vertauscht (ib.) Schwierige Ausdrücke der Quelle werden ersetzt, z. B. das *εὑρεῖν τ. ψυχήν* Mt 10_{39} durch *θέλειν σῶσαι* Mk 8_{35} oder das *μωρανθῆναι* vom Salz Mt 5_{13} = Lk 14_{34} durch *ἄναλον γενέσθαι* Mk 9_{50}. Auch werden schwierige Sprüche anders redigiert, wie die Umgestaltung des Wortes vom Jonaszeichen 8_{12} beweist. Einzelne Worte werden kurz zusammengezogen (z. B. Lk 14_{26} in *ἀπαρνησάσθω ἑαυτόν* Mk 8_{34}), andere durch Entlehnung aus anderen Sprüchen erweitert (Mk 8_{38}). Oft dient die Änderung dem praktischen Bedürfnis, wie die Erweiterung des Wortes über den Ehebruch (10_{11} f.) oder der Warnung vor Ärgernis (9_{42} ff.) und die Mahnung zum Glauben (11_{22} ff.) beweisen. Lässt sich so die Bearbeitung der Quelle in Mk sehr wohl begreiflich machen, so bliebe dagegen unbegreiflich die starke Übereinstimmung dieser Sprüche auch im Detail des griechischen Textes, die sich in allen Nüancen, vom unrichtig reproducierten oder schwach anklingenden Wort bis zu wörtlicher Übereinstimmung ganzer Passagen, ja ganzer Verse findet, wenn man nicht eben die Abhängigkeit dieser von einander unabhängigen Überlieferungen von einer gemeinsamen griechischen Überlieferung, den Logia des Matthäus annimmt. Dazu kommt, dass gelegentlich Mk den mittleren Text darbietet, aus dem erst die Differenz der beiden andern Parallelen verständlich wird, so 8_{34} das *αἴρειν*, das die andern durch *λαμβάνειν* resp. *βαστάζειν* ersetzen. Auch im Spruch vom Licht dürfte es ursprünglich sein, dass die Ausmalung der Wirkung (Mt 5_{15}: *καὶ λάμπει πᾶσιν τοῖς*

ἐν τῇ οἰκίᾳ; Lk 8 16. 11 33: ἵνα οἱ εἰσπορευόμενοι βλέπωσιν τὸ φῶς resp. τὸ φέγγος βλέπωσιν) dem Leser überlassen bleibt (Mk 4 21). Auch sonst bietet Mk mehrfach das Ursprüngliche vgl. die Bemerkungen zu 9 42 ff., 8 38 (ἄγγελοι ἅγιοι) etc. Alle diese Erscheinungen erklären sich am einfachsten, wenn wir die Abhängigkeit des Mktextes von den Logia statuieren. Sie können sonst vom Boden der Zweiquellentheorie aus nur so erklärt werden, dass eben der Mktext auch auf die Doubletten eingewirkt habe. Aber wenn diese Annahme auch bei den Doubletten des 1. Evangeliums nicht überall ausgeschlossen werden kann, weil der Evangelist mehrfach zeigt, dass er sich selbst der Wiederholung bewusst ist z. B. Mt 24 9—14. 18 6—9 etc. und auch, wo er nur das Material der Quelle verwendet, Wiederholung nicht vermeidet (vgl. ἐκβάλλειν εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον 8 12. 22 13. 25 30, ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων an den gleichen Stellen und noch Mt 13 42. 50. 24 51, ὁ ἔχων ὦτα, ἀκουέτω 11 15. 13 9 = Mk 4 9; 13 43, auch vgl. das oft verwendete ἀμὴν λέγω ὑμῖν und ähnliches), so kommt man doch mit solcher Erklärung selbst dem 1. Evangelium gegenüber nicht überall aus. Noch unwahrscheinlicher ist der Einfluss des Mktextes auf die im 3. Evangelium vorliegenden Doubletten, weil Lk solche überhaupt zu vermeiden sucht, wo sie aber doch vorliegen, schwerlich erkannt hat, dass er sich wiederholt.

8. Immerhin liegt hier noch eine gewisse Lücke unserer bisherigen Beweisführung vor. Denn je stärker eine Doublette sich dem Mktext annähert, desto mehr wächst die Wahrscheinlichkeit der Annahme, dass der Evangelist sich der Wiederholung bewusst war. Dann aber bleibt die abstrakte Möglichkeit offen, dass er auch bei Entlehnung des Quellenstücks den Mktext verglichen habe und dass die Übereinstimmung also nicht durch Abhängigkeit beider Evangelien von der gemeinsamen Quelle, sondern durch direkte Beeinflussung durch Mk zu erklären sei. Je stärker aber die Verschiedenheit beider Berichte ausfällt, desto ferner rückt zwar jene Annahme, aber desto schwächer wird auch die Beweiskraft der Doublette für unsere These. Allerdings bleibt, wenn

man alle aufgewiesenen Instanzen gleichzeitig berücksichtigt, die überwiegende Wahrscheinlichkeit der Abhängigkeit des Mk von den Logia bestehen, aber ganz unausweichlich würde diese Annahme doch erst dann werden, wenn es möglich wäre, eine starke Übereinstimmung des Mktextes mit Sprüchen aus den Logia auch da aufzuweisen, wo jede Beeinflussung durch Mk von vornherein ausgeschlossen ist.

Diese Möglichkeit ist aber gegeben durch eine Vergleichung des Sprachmaterials beider Quellen mit einander. Denn lässt sich in dem Sprachgut eine weitgehende und auffällige Übereinstimmung konstatieren, so muss darin, zumal in Verbindung mit den bisher aufgezeigten Instanzen, ein untrügliches Argument für die Abhängigkeit des Mk von den Logia anerkannt werden. Auf einzelne auffällige Übereinstimmungen hat man schon längst hingewiesen und der *πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* Mk 11 25 macht auch Holtzmann noch zu schaffen (Einl. p. 357). Aber an einer methodischen Vergleichuug des Sprachguts beider Quellen fehlt es bisher und doch ist sie unerlässlich. Denn so lange es bei einzelnen derartigen Berührungen bleibt, wird man sich durch die Annahme von Interpolationen des ursprünglichen Mktextes helfen können. Ihre volle Beweiskraft können auch solche auffällige Berührungen erst bei einer vollständigen Vergleichung des Sprachmaterials gewinnen. Es ist das freilich eine mühsame und auch für den Leser wenig erfreuliche Untersuchung, auf die wir hiermit uns verwiesen sehen. Aber sie ist notwendig, wenn der ganze Beweisapparat, über den wir zu verfügen vermögen, auch wirklich zur Anwendung kommen soll. Doch kann darauf verzichtet werden, die ganze Vergleichung bis ins Einzelne hier zu reproduciren. Es wird genügen, das Maass und die Ausführlichkeit in der Mitteilung des Einzelnen nach seinem Wert für unsere Untersuchung zu bemessen und nur die für unsere Frage in Betracht kommenden Ergebnisse kurz zu erläutern.

Zieht man nun die Grenzen so weit als möglich, d. h. zählt man alles mit, was von Mk als Äusserung Jesu berichtet wird, so dass auch die zweifelhaften oder zweifellos sekundären Ausführungen und die bloss dem Erzählungstenor

angehörigen mitgerechnet werden, so erhält man ohne Artikel, Pronomen, Zahlwort, Präpositionen und Konjunktionen, Nomina propria und dgl. etwa 600 in den Reden Jesu in Mk vorkommende Ausdrücke. Vergleicht man aber dies Sprachmaterial mit dem der Logia, so ergibt sich die von vornherein beachtenswerte Thatsache, dass weit über die Hälfte davon noch von uns als Sprachgut der Quelle sicher nachgewiesen werden kann, während nur 40 Worte sich nachweisen lassen, die in die andern Synoptiker nicht übergegangen sind, darunter 16 N. T. Hapaxlegomena; rechnet man noch 84 innerhalb der Synoptiker nur in den Parallelen (30 im N. T. nur in den Parallelen) sich findende Ausdrücke ab, so bleiben c. 475 Worte übrig, die auch ausserhalb der Parallelen sich in Mt und Lk finden, und diese Übereinstimmung ist nachweislich grossenteils nicht durch den Einfluss des Sprachidioms von Mk auf die Seitenreferenten bewirkt, sondern besteht schon ursprünglich zwischen Mk und den Logia.

Zu dieser allgemeinen Übereinstimmung treten nun eine ganze Zahl sehr auffälliger Berührungen. Neben ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Mk 11_{25}, 12mal bei Mt vgl. Lk 11_{13} ὁ πατὴρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ) finden wir auch die ἄγγελοι ἐν (τοῖς) οὐρανοῖς (Mk 12_{25}. 13_{32}) selbständig in Mt 18_{10}, die πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ Mk 4_{32} in Mt 6_{26}. 8_{20} = Lk 9_{58}. Lk 8_{5}, sowie Mk parallel in Mt 13_{32} = Lk 13_{9} (aber auch noch Act 10_{12}. 11_{6}), die νεφέλαι τοῦ οὐρανοῦ Mk 14_{62} noch Mt 24_{30}, den ϑησαυρὸς ἐν οὐρανῷ Mk 10_{21} in Mt 6_{20} = Lk 12_{33} (Pl.), vgl. auch den Lohn im Himmel Mt 5_{12} = Lk 6_{23}. Ebenso auffällig ist das absolute ὁ πατήρ, ὁ υἱός, von Gott und Christus gebraucht (Mk 13_{32} vgl. besonders Mt 11_{27} = Lk 10_{22}). Das κατασκηνοῖν vom Nisten der Vögel (Mk 4_{32}) steht (abgesehen vom andersartigen Citat Act 2_{26}) nur noch, als Hauptwort κατασκηνώσεις, in der Quelle Mt 8_{20} = Lk 9_{58}; ebenso kehrt der κόκκος σινάπεως Mk 4_{31} mit Parall. nur noch Mt 17_{20} = Lk 17_{6} wieder. βάπτισμα findet sich in metaphorischer Bedeutung ausser Mk 10_{38}f. nur noch Lk 12_{50} [1]). Ebenso charakteristisch ist es, dass

1) Man hat deshalb hierin den gleichen Spruch finden wollen und

ἔσωθεν, vom innern Menschen gebraucht (Mk 7 21.23), in Mt 7 15. 23 25 = Lk 11 39. Mt 23 27.28. Lk 11 40, sonst aber nur II Kor 7 5 gelesen wird, während das bei Paulus 3 mal in diesem Sinn gebrauchte ἔσω in den Synoptikern nur in räumlichem Sinn vorkommt. οἰκοδεσπότης Mk 14 14 bieten die Texte nur noch Mt 24 43 = Lk 12 39 Mt 20 1.11. 21 33. 13 27.52. 10 53. Lk 13 25. 14 21, sonst bietet nur I Tim 5 14 οἰκοδεσποτεῖν. ὁμοιοῦν, das Act 14 11. R 9 29 LXX. Hebr. 2 17 gleichmachen bedeutet, findet sich nur Mk 4 30 Mt 11 16 = Lk 7 31. Lk 13 18.20 vom Vergleich angewendet, und zwar stimmt in diesen Stellen auch die Frageform τίνι ὁμοιώσω mit Mk überein. In passivischer Wendung steht der Ausdruck noch Mt 7 25.26. 13 24. 18 23. 22 2. 25 1 (in anderm Sinn noch Mt 6 8). So wie dieser Lieblingsausdruck der Quelle, so ist auch der term. techn. παραβολή in Mk übergegangen (Mk 4 11.13.30. 13 28. Lk 4 23. Mt 13 35 LXX. 21 33 und mehrfach in der synoptischen Erzählung, sonst aber nur Hebr 9 9. 11 19). ὑποκριτής Mk 7 6 findet sich Mt 7 5 = Lk 6 42. Mt 16 3 = Lk 12 56 und noch 11mal in Mt; in Lk noch 13 15, sonst nicht im N. T. (doch kommt ὑπόκρισις je 1mal in Gal, I Tim, I Petr 2 1 vor). ὀφθαλμὸς πονηρός lesen wir ausser Mk 7 22 nur noch in der Quelle (Mt 6 23 = Lk 11 34. Mt 20 15), πρωτοκλισία neben Mk 12 39 mit Parall. noch Lk 14 8.9. Starke Berührung findet ferner statt in dem Ausdruck πνεῦμα ἀκάθαρτον, der allerdings dem Mk sehr geläufig ist (11mal), aber durch Mt 12 43 = Lk 11 24 als Eigentum der Quelle erwiesen wird und sonst sich nur je 2mal in Act und Apc findet. ἀμὴν λέγω ὑμῖν, das Mk 13mal bietet, hat Mt 30mal, Lk allerdings nur 7mal. Ausserhalb der Synoptiker kommt der Ausdruck in dieser Form nicht vor. ἄσβεστος steht nur Mk 9 43 und Mt 3 12 = Lk 3 17. γαμεῖν findet sich in Verbindung mit γαμίζειν nur Mk 12 25 par. und Mt 24 38 (γ. και γαμίζοντες) = Lk 17 27 (ἐγάμουν, ἐγαμίζοντο). Das viel-

---

wohl insofern mit Recht, als Mk hier, wie auch sonst 2 verschiedene Aussprüche zusammengezogen haben wird. Darauf führt auch das Fehlen dieses Passus in Mt.

gebrauchte *αἴρειν* wird man in der Bedeutung: etwas auf sich nehmen, um es zu tragen, ausser Mk 8 34 (*τὸν σταυρόν*) und Mt 11 29 (*τὸν ζυγόν*) vergeblich suchen; mindestens ist dies die schlagendste Parallele. Das eigentümliche *δέδοται* zur Bezeichnung des göttlichen Ratschlusses Mk 4 11 par. (vgl. *οἷς ἡτοίμασται* 10 40 par.) findet sich (c. Inf.) noch Mt 19 11 und 5mal in der Apokalypse (6 4. 7 2. 13 7. 14. 16 8 vgl. noch Joh 3 27. 19 11, wo es aber durch *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*, *ἄνωθεν* vervollständigt ist. Das oft gebrauchte *εἰσέρχεσθαι* wird doch bemerkenswert in der Verbindung mit *εἰς τ. βασιλείαν τοῦ θεοῦ* Mk 9 47. 10 15. 23 f.; so findet es sich noch Mt 5 20. 7 21. 18 3. 23 14, sonst noch Joh. 3 5 Act 14 22 (vgl. noch *εἰς τ. ζωήν* Mk 9 43. 45 mit *εἰς τ. χαράν* Mt 25 21. 23, *τ. δόξαν* Lk 24 26, *κατάπαυσιν* Hebr. 3 18—4 11). *ἐπισυνάγειν* Mk 13 27 (1 33) findet sich noch Mt 23 37 = Lk 13 34 (vgl. Lk 12 1 und das Substantiv *ἐπισυναγωγή* II Th 2 1 Hebr 10 25). Auffallend ist auch *ὅπου ἐάν* oder *ἄν* Mk 14 14b (und in der Erzählung noch 6 10. 9 18; 6 56 gar *ὅπου ἐάν* c. Ind.) das nur noch Mt 8 19 = Lk 9 57. Mt 24 28 und Apc 14 4 gelesen wird, während es Jak 3 4 mindestens zweifelhaft bleibt. Sehr bemerkenswert sind ferner die Ausdrücke *κόπους παρέχειν* (Mk 14 6. Mt par. Lk 11 7. 18 5, sonst nur Gal 6 17), *μεσονύκτιον* (Mk 13 35 Lk 11 5 und zweimal in Act), *σπλαγχνίζεσθαι* (3 mal bei Mk, 5 mal bei Mt, 3 mal bei Lk, sonst nirgends). Auch das *εὐκοπώτερον εἶναι* Mk 2 9. 10 25 mit Parall. würde in Rechnung zu ziehn sein, wenn Lk 16 17, was nicht ausgeschlossen ist, Mt 5 18 gegenüber die primäre Form darbietet.

Man wird zugestehn müssen, dass die angeführten Ausdrücke eine sehr starke Berührung des Sprachmaterials unsers 2. Evangeliums mit dem der Logien zeigen, eine Berührung, wie sie in nur annähernd gleicher Stärke sich sonst nicht nachweisen lässt. Dafür gibt es keine andre befriedigende Erklärung als die Annahme, dass Mk die Logien bereits gekannt und benutzt hat. Denn jene Ausdrücke, die über das ganze Evangelium hin sich verteilen, stehen nicht isolirt da, sondern sind nur die Höhenpunkte einer Übereinstimmung, die sich gleichmässig über das ganze Sprachmaterial erstreckt.

In selteneren Ausdrücken berühren sich beide Quellen noch[1]) in ἀγορά (nur 2 mal in Act) ἀγρός nur noch Act 4 37) ἄκανθαι (nur noch Joh und Hebr je einmal), (ἁλίζειν nur Mk 9 49 = Mt 5 13) ἀμπελών nur noch I Cor 9 7, ἀνατέλλειν (je 1 mal Hebr, Jak, II Petr), ἀπέχειν (nur noch Phil 4 18 Philem 15), (ἀπολλύναι τὸν μισθόν Mk 9 41 = Mt 10 42 cf. Lk 15 8. 9 δραχμὴν ἀπολλύναι, nur noch II Joh 8), (βδέλυγμα nur 3mal Apc) (βλαστάνειν Hebr 9 4 Jak 5 15), δῶμα (Act 10 9), ἐμπαίζειν (nur Synopt.), ἕνεκεν (nur 3mal bei Paul.; in Act ἕνεκα oder εἵνεκεν), ἔνοχος (I Kor, Hebr, Jak je 1 mal), ἐξ εὐωνύμων (nur Synopt.) εὖ (Act und Eph je 1 mal; allerdings ist der Gebrauch in Mk und der Quelle ganz verschieden), ζύμη (noch I Kor 5 6—8 Gal 5 9), θερισμός (noch Joh u. Apc je 1 mal), καθεύδειν (nur 4 mal bei Paulus), κάμηλος (nur in Synopt.), μανθάνειν ἀπό (nur noch Gal 3 2 Eph 4 20 Kol 1 7 Hebr 5 8), (μαστιγοῦν Joh und Hebr je 1 mal), νηστεύειν (Act 3mal), das eigenartige ἐξ οὐρανοῦ (Mk 11 30 f., vgl. Lk 11 13. 15 18. 21 Mt 23 22, das in Joh 3 27 seine beste Parallele hat, vgl. noch Apc 18 20), πήρα (nur Synopt.), πότε (Joh. 2 mal, Apc. 1 mal), πρωΐ (Joh 2 mal, Act 1 mal), πύργος (nur Synopt.), ῥήσσειν (Gal 4 27 LXX), σβέννυμι (Eph, I Th, Hebr. je 1 mal), (σπόρος Mk 4 26 f. Lk 8 5. 11 nur noch II Kor 9 10), συκῆ (Joh 2 mal, Jak, Apc je 1 mal), ὑποδήματα (nur noch in den parallelen Berichten Joh 1 27 Act 13 25 und in Act 7 33 LXX), φιμοῦν (nur I Kor 9 9 und I Tim 5 18 als Citat, I Petr 2 15), (φραγμός Eph. 2 14), φυτεύειν (nur I Kor 3 6—8. 9 7), χειμών (Joh, Act, II Tim je 1 mal), χιτών (Joh 2 mal, Act, Judae je 1 mal), χορτάζεσθαι (Joh, Phil, Jak, Apc je 1 mal).

Sehr zu beachten sind auch folgende, etwas öfter vorkommende Ausdrücke[2]): ἀναπαύειν (6) und ἀνάπαυσις (2), ἀνιστάναι von geschichtlichem Auftreten (4 mal Act), γενεά (10), δίκαιος subst. von den Frommen (9), δῶρον als Opfergabe (7), ἐγείρεσθαι vom geschichtlichen Auftreten (Joh 7 52)

1) Worte, die sich für die Logia nicht mit voller Sicherheit nachweisen lassen, sind in Klammern eingeschlossen.

2) Die in Klammern beigefügten Zahlen zeigen an, wie oft sich der Ausdruck ausserhalb der synoptischen Evangelien im N. T. findet.

ἐκεῖθεν (7), ἔξωθεν (7), ἐσθίειν καὶ πίνειν (10), ἱκανός = würdig (5), κατακρίνειν (10), καταλύειν (6), κερδαίνειν (9), κρυπτός (9), λύχνος (5), μέτρον (9), νυμφίος (5), παιδίον (9), παλαιός (8), παρέρχεσθαι (8), πλεονεξία (8), ποιμήν (9), πόσος (7), ποτίζειν (7), προάγειν (7), προστιθέναι (8), πωλεῖν (7) ῥίζα (8), σαλεύειν (8), σῖτος (6), σκανδαλίζειν (6), ταχύ (8), χεῖρον (γενέσθαι) (5), χόρτος (9), χωλός (6), ψευδοπροφήτης (6).

Für die Gemeinsamkeit des Sprachguts sprechen auch noch folgende Ausdrücke, die allerdings schon zu oft vorkommen, um beweisend zu sein: ἁμαρτωλός (19), ἀναγινώσκειν (20), ἀπαγγέλλειν (23), ἀποδιδόναι (21), ἀσθενής (19), αὐξάνεσθαι (16), δύναμις = Wunder (12), ἐγγίζειν (14), ἐκπορεύεσθαι (14), ἐλεεῖν (14), ἐνδύεσθαι (18), ἔρημος (21. vgl. ἐρημοῦσθαι Apc 3mal), ἔσχατος (nicht technisch-eschatologisch nur 5mal), ἑτοιμάζειν (14), εὐθύς (εὐθέως) (19mal; bei Mk sehr beliebt, aber durch Mt 25$_{15}$ Lk 6$_{49}$. 12$_{36.54}$. 14$_{5}$. 17$_{7}$ auch für die Quelle gesichert), ἥκειν (17), ἥλιος (20), ἰσχύειν (13), καθαρίζειν (13) und καθαρός (22), κληρονομεῖν (12), κρατεῖν (17), μετανοεῖν (18), μέχρι (13), μισθός (15), μνημονεύειν (18), οἰκοδομεῖν (17), ὀπίσω (17), οὐαί (11), οὐρανός mit γῆ zusammengestellt (17), οὖς (18), πειρασμός (12), πλούσιος (12), πόθεν (16), ποῖος (13), ποτήριον (13), προφητεύειν (20), σατανᾶς (20, davon Apc 8), σήμερον (21), σπείρειν (16), σταυρός (15), ὑπομένειν (13), φανερός (12), φεύγειν (16), φωνεῖν (18, besonders Joh und Act, sonst nur Apc. 14$_{18}$), ὧδε (19).

Beachtenswert sind auch einige Ausdrücke, die zwar auch ausserhalb der Synoptiker oft vorkommen, die aber zu den Lieblingswendungen der Quelle und des Mk gehören, so αἴρειν in den verschiedensten Bedeutungen, das sich in Joh und Act noch öfters, sonst nur 7 mal findet; ferner der eigentümliche Gebrauch von ἄνθρωπος an Stelle des gut griechischen τίς, oft sogar mit diesem verbunden, oder im Pl. anstatt des klassischen ἄνδρες; ἀφιέναι, allein im Mtevangelium 47mal, findet sich ausserhalb der synoptischen Evangelien nur 30mal (darunter 14mal bei Joh). Auch hier kommt Mk mit den Logia in einer ganzen Reihe von Wendungen überein. Sehr charakteristisch für beide Quellen ist auch der starke Gebrauch von

βάλλειν und ἐκβάλλειν, in den Logien auch ἐπιβάλλειν (Mk nur ἐπίβλημα), περιβάλλεσθαι, συμβάλλειν etc.

Zum gemeinsamen Sprachgut beider Quellen gehören auch ἀγαθός, ἀγαπᾶν, ἄγγελος, ἄγειν, ἅγιος, ἀδελφός, αἷμα, αἰών, ἀνιστάναι, ἀπέρχεσθαι, ἀποκτείνειν, ἀπολλύναι, ἀποστέλλειν, ἄρτος, βαπτίζειν, βασιλεύς, βλέπειν, διδάσκειν und διδάσκαλος, διέρχεσθαι, δοκεῖν, δοῦλος, δοῦναι, διώκειν (Mk nur διωγμός), δόξα, δύνασθαι, ἐγείρειν, ἔθνη, εἰπεῖν, εἰρήνη, εἰσέρχεσθαι, ἐκεῖ, ἐκλέγεσθαι und ἐκλεκτός, ἐντολή, ἐξέρχεσθαι, ἔξεστι, ἐξουσία, ἔξω, ἐπιστρέφειν, ἐργάζεσθαι, ἔργον, ἔρχεσθαι, ἔτι, εὐαγγέλιον, εὑρίσκειν, ἔχειν, ζητεῖν, ἤ, ἤδη, ἡμέρα, θάλασσα, θέλειν, θέλημα, θυγάτηρ, θύρα, ἱερεύς, ἱστάναι, καθῆσθαι, καινός, καιρός, κακός, κακῶς, καλεῖν, καλός, καρδία, καρπός, καταβαίνειν, κεφαλή, κηρύσσειν, κόσμος, κύριος, λαλεῖν, λαμβάνειν, λέγειν, λίθος, λόγος, λοιπός, λύειν, μᾶλλον, μέγας, μέσος, μήτηρ, μισεῖν, μόνον, ναός, νεκρός, νῦν, νύξ, ὁδός, οἶδα, οἰκία, οἶκος, ὅλος, ὅμοιος, ὄνομα, ὅπου, ὄρος, οὐρανός, οὕτως, ὀφθαλμός, πάλιν, παραδιδόναι, περιπατεῖν, περισσεύειν, περισσός, πίπτειν, πιστεύειν, πίστις, πληροῦν, πνεῦμα, ποιεῖν, πόλεμος, πόλις, πολύς, πονηρός, ποῦ, πούς, πρόβατα, προσεύχεσθαι, προφήτης, πρῶτος, πρῶτον, πῶς, σημεῖον, σπέρμα, σύν, σώζειν, σῶμα, τέκνον, τέλος, τηρεῖν, τιθέναι, τόπος, τότε, υἱός, ὑπάγειν, φοβεῖσθαι, χαρά, χείρ, χρείαν ἔχειν, Χριστός, ψυχή, ὥρα, ὡς, ὥστε. Gemeinsam mit den geschichtlichen Büchern, (Joh, Act), sonst aber selten, sind die Ausdrücke: μαθητής (sonst garnicht), σάββατον, (bei Paulus 2mal), συνέδριον (garnicht), ἱερόν (nur I Kor 9 13), Φαρισαῖος (Phil 3 5) ἀποκρίνεσθαι (Kol, Apc je 1mal), ἀκολουθεῖν (in Joh 19mal Act 4mal, Apc 7mal und I Kor 10 4).

Unsere Darlegung ergibt also eine ganz ausserordentlich starke Übereinstimmung des Sprachgutes in den Reden des Mkevangeliums und der Logia, und dieser Eindruck verschärft sich noch, wenn man dem das dem Mk eignende Sprachgut der Reden in seiner Geringfügigkeit gegenüberstellt. Denn unter den 16 Hapaxlegomena dienen ἄναλον γενέσθαι Mk 9 50 für μωραίνεσθαι Mt 5 13 = Lk 14 34, ἄλαλος neben κωφός, ἐπιῤῥάπτειν Mk 2 21 für das in solcher Verbindung unge-

wöhnliche ἐπιβάλλειν (Mt 9 16 = Lk 5 36) nur der Verdeutlichung. Andere derartige Ausdrücke finden sich bezeichnender Weise in Parabeln, wo Mk seiner Tendenz, anschaulich zu schildern, freien Lauf lassen kann, so μηκύνεσθαι (Mk 4 27), ὑπολήνιον (Mk 12 1; Mt setzt das noch Apc 14 19 f. 19 15 vorkommende, also gebräuchlichere ληνός). Der gleichen Parabel gehört das vulgäre κεφαλιοῦν (Mk 12 4) an. Jener Tendenz mag auch das ἀλεκτοροφωνίας Mk 13 35 zugeschrieben werden, das allerdings Lk 12 38 gegenüber auch die ursprünglichere Form darbieten könnte. Der Tendenz, zu detaillieren, wird teilweise auch der Sündenkatalog entstammen, aus dem die ὑπερηφανία sich nur hier findet. Wie in Parabeln, so wird der Evangelist die grösste Bewegungsfreiheit in Worten haben, die zwar Jesu in den Mund gelegt sind, aber nicht den geistigen Gehalt seiner Person zum Ausdruck bringen, sondern nur der Geschichtserzählung angehören. Das bestätigt sich schon rein sprachlich 1 38, wo ἀλλαχοῦ, wie κωμοπόλεις Hapaxlegomena sind. Noch tritt hinzu ἀπαντᾶν Mk 14 13, das sonst in den neuern Ausgeben in ὑπαντᾶν korrigiert ist, bis auf Lk 17 12, wo der Text streitig bleibt; auch ist d. subst. ἀπάντησις Mt 25 6. Act 28 15. I Th 4 17 stehn geblieben. Sehen wir von τρυμαλιά (Mk 10 25), wo zwar unsere neusten Ausgaben in Mt τρύπημα, in Lk τρῆμα βελόνης lesen, aber der Text unsicher bleibt, und von dem aus Jes 66 24 stammenden σκώληξ (Mk 9 48) ab, so sind nur solche Worte übrig, welche zwar in ihrer Form isoliert stehen, deren Stamm aber noch mehrfach in den Synoptikern begegnet, so ἀπόδημος, δύσκολος, μυρίζειν, παρόμοιος (παρομοιάζειν Mt 23 27), προμεριμνᾶν.

Zu diesen Hapaxlegomena treten als Eigentum des Mk in den Reden 23 Ausdrücke, die sich auch sonst im N. T. finden. Davon sind manche allgemein NTliches Sprachgut wie ἀσέλγεια, ἀποκόπτειν, κτίζειν und κτίσις, παραδέχεσθαι, χειροποίητος. Mit der paulinischen Litteratur findet Berührung statt in ἁμάρτημα (R 3 25. I Kor 6 18, aber auch II Petr 1 9), ἀββᾶ (R 8 15. Gal 4 6), ἄρχειν (Mk 10 42; R 15 12 LXX; doch hat Mt ἄρχοντες), ἀφροσύνη (Mk 7 22; II Kor 11 1. 17. 21, aber ἄφρων auch Lk 11 40. I Petr 2 15 und zudem ist der Sinn in

Kor ein abgeschwächter), ἀχειροποίητος (Mk 14 58 = II Kor 5 1. Kol 2 11), εἰρηνεύειν Mk 9 50 (bei Paulus 3mal, doch steht besonders I Th 5 13 εἰρηνεύετε ἐν αὐτοῖς in Ausdruck und Gedanken nahe), προλαμβάνειν Mk 14 8 (I Kor 11 21. Gal 6 1, freilich anders gebraucht), στήκειν (Mk 11 25; 6mal bei Paul.), ὑστέρησις (Phil 4 11, Lk par. hat ὑστέρημα), auch ἀποπλανᾶν (Mk 13 22 = I Tim 6 10; Mt hat das einfache πλανᾶν[1]).

Mit der Apokalypse berühren sich Mk 6 11 = Apc 18 19 (χοῦς, wo die Parallelen das gebräuchlichere κονιορτός haben); ferner sind δρέπανον (Mk 4 29, in Apc 7mal), καυματίζειν (Mk 4 6 mit Mtpar. = Apc 16 8. 9) und οἱ τέσσαρες ἄνεμοι (Mk 13 27 mit Mtpar. = Apc 7 1) anzumerken; das auffällige ἀπὸ μακρόθεν (bei Mk 5mal) findet sich in Apc 3mal, aber ausser in einigen synoptischen Parallelen auch noch Lk 16 23. Mit den Acta berührt sich Mk in αὐτόματος (Mk 4 28 = Act

1) Sonstige Berührungen mit der Paul. Litteratur finden statt in ἀπόκρυφος (Mk 4 22 mit Lk par. = Kol 2 3; vgl. aber das κρύπτειν oder ἀποκρύπτειν der Quelle Mt 11 25 = Lk 10 21), ἀσύνετος (Mk 7 18 mit Mt par. = R 1 21. 31. 10 19, doch vgl. das συνετός der Quelle an der gleichen Stelle), ἄτιμος (Mk 6 4 mit Mt par. = I Kor. 4 10. 12 23); auffälliger ist 14 41 mit Mt par. das (τὸ)λοιπόν, das sich öfters bei Paulus, aber auch Hebr. 10 13 findet, θροεῖσθαι (Mk 13 7 mit Mt par. = II Th 2 2), ἐκλύειν (Mk 8 3 mit Mt par. = Gal 6 9, aber auch Hebr. 12 3. 5), ζημιοῦν (Mk 8 36 mit beiden Parall.; bei Paulus 3mal, wo aber nirgends Berührung im Gedanken vorliegt). Dasselbe ist zu sagen von ἄρσεν καὶ θῆλυ (Mk 10 6 mit Mt par. den LXX entlehnt = Gal 3 28), wo ebenso wenig eine innere Berührung stattfindet, wie an den andern Stellen, die das Adjektiv θῆλυς enthalten (R 1 26. 27). Die auffallendsten Berührungen finden statt in ἀθετεῖν (Mk 6 26. 7 9 = Gal 2 21. 3 15. I Th 4 8 I Tim 5 12, aber auch Hebr. Jud., Joh. je 1mal und Lk 3mal), ἀκυροῦν (Mk 7 13 mit Mtpar. = Gal 3 17), πωροῦν (Mk 6 52. 8 17 R 11 7. II Kor 3 14, auch Joh 12 40 LXX?, vgl. πώρωσις Mk 3 5 R 11 25 Eph 4 18), πρόθυμος (Mk 14 38 mit Mt par. = R 1 15, doch kommt das Adverb auch I Petr 5 2 vor). Für Kenntnis des Römerbriefes geradezu beweisend erscheint mir ἐπαισχύνεσθαι (Mk 8 38 mit Lk par.), das zwar mehrfach vorkommt, aber R 1 16 in der That in einem gleichartigen Gedanken wiederkehrt, der auch II Tim 1 8 nachklingt. Diese Berührung ist auch dadurch auffällig, dass die Quelle Mt 10 33 = Lk 12 9 nicht von einem ἐπαισχύνεσθαι, sondern von ἀρνεῖσθαι oder ἀπαρνεῖσθαι geredet hat.

12 10); ferner deckt sich 6 9 mit Act 12 8 im ὑποδεῖσθαι σανδάλια [1]). Endlich begegnet uns in Joh 10 3 (18 16. 17) der θυρωρός (Mk 13 34), und dort findet sich auch in der eingeschobenen Perikope von der Ehebrecherin das malerische κύψας Mk 1 7 = Joh 8 6. 8.

Diese Übersicht macht nicht unwahrscheinlich, dass die Ausdrucksweise des Mk in den Reden hie und da auch durch paulinische Anklänge beeinflusst ist. Aber um so überwältigender tritt diesen Abweichungen vom synoptischen Erzählungstypus — und die aufgezählten sind die einzigen — die grosse Zusammenstimmung mit diesem und insbesondre mit den Logien entgegen. In der That, ein derartiges Zusammentreffen zweier völlig unabhängiger Überlieferungen in den

---

1) Mit Act berührt sich Mk (mit Parallelen) noch in ἐκτινάσσειν (6 11 = Act 13 51. 18 6), θορυβεῖσθαι (5 39 = Act 17 5. 20 20; doch ist θόρυβος nicht selten), κακολογεῖν (Mk 7 10 LXX. 9 39 = Act 19 9), μνημόσυνον (14 9 = Act 10 4), χρήματα ἔχειν (10 23 f.; in Act 4 mal); auch findet sich κατασκηνοῖν Mk 4 32 = Act 2 26 LXX. Beachtenswert ist nur κατακυριεύειν (Mk 10 42 = Act 19 16), das aber eine viel schlagendere Parallele in I Petr 5 3 hat, und ἀποκαθιστάνειν (Mk 9 12 mit Mtpar. und noch Mk 3 5 mit Par., sowie Mk 8 25, ähnlich Hebr. 13 19); hier ist Mk 9 12 = Act 1 6, vgl. ἀποκατάστασις Act 3 21, als theologischer Terminus gebraucht; doch zeigt die Berührung wohl nur, dass im judenchristlichen Sprachgebrauch der Ausdruck seine feste Stelle hat. — Ebenso wird man das beachtenswerte ἀποστέλλειν κενόν Mk 12 3 = Lk 1 53 zu erklären haben; doch findet sich manche Berührung im Ausdruck zwischen den Reden im Mkevgl. und der im Lk erhaltenen Sondertradition, so in ἰατρός, συγγενής, τράχηλος, στολή, βίος = Lebensunterhalt, λιμός, πάσχα, βάθος, ξύλον, σιωπᾶν, ὑστερεῖν, δίς, und namentlich in ἄκρον (Mk 13 27 Lk 16 24 Hebr 11 21), ἐντρέπεσθαι (Mk 12 6 par. Lk 18 2. 4, je 1 mal in I Kor, II Th, Tit, Hebr), θηλάζειν (Mk 13 17 par., kommt ausser Mt 21 16 Citat nur Lk 11 27 vor), μακρός (Mk 12 40 mit Lkpar., noch in dem der Hand des Lk zuzuschreibenden Zusatz 19 12 und in Lk 15 13); ebenso kommt μακράν (Mk 12 34, Mt par.) noch Lk 7 6. 15 20, aber auch sonst vor. Am auffälligsten ist das schon erwähnte ἀπὸ μακρόθεν Lk 16 23, vgl. das einfache μακρόθεν Lk 18 13. Man wird eben in dieser Sonderquelle einen den Logia kongenialen und wohl auch im Ausdruck von diesen beeinflussten (judenchristlichen) Erzählungstypus zu erkennen haben, vgl. N. 1.

sprachlichen Details eines fremden Idioms, das so andersartig ist, dass die Übertragung keine leichte Arbeit war, ist unmöglich. Die einzig mögliche Erklärung, die, wie wir sahen, auch durch eine Reihe andrer Instanzen aufgedrängt wird, ist die Annahme der Abhängigkeit des Markusevangeliums von den Logia.

9. Aber die Beweiskraft dieser Übereinstimmung beider Schriften im Sprachgut lässt sich noch deutlicher machen, wenn man beachtet, wie sich die Übereinstimmung in den selteneren Ausdrücken über das Mkevangelium verteilt. Dabei stellt sich nämlich heraus, dass es zwar kein Kapitel desselben gibt, welches derartiges mit der Quelle gemeinsames selteneres Sprachgut nicht darbietet, dass aber manche Kapitel und selbst manche einzelnen Sprüche eine solche Häufung von selteneren, auch in der Quelle vorkommenden Worten zeigen, dass hier die Erklärung der Übereinstimmung durch Annahme der Abhängigkeit des Mk von der Quelle vollends unausweichlich gemacht wird. Wohl die auffälligste Übereinstimmung bietet das Gleichnis vom Senfkorn, das wir ohnehin schon der Quelle zuweisen mussten; hier finden sich an für die Quelle charakteristischen Ausdrücken nicht weniger als 5 der auffälligsten: *παραβολή*, *ὁμοιώσωμεν*, *κόκκος σινάπεως*, *πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ*, *κατασκηνοῖν*. Da versagt doch jede andere Erklärung als die Benutzungshypothese! Auffällig ist ferner 8 34 das ohnehin schon mit ausreichenden Gründen für Q. in Anspruch genommene *αἴρειν τὸν σταυρόν*, das seine schlagendste Parallele in dem *ἄρατε τὸν ζυγόν μου* Mt 11 29 hat, auch trotz der Doubletten in der Parallele von beiden Seitenreferenten gebracht wird. Auch *ὀπίσω*, *σταυρός*, *ἀκολουθεῖν* finden sich sonst noch in Q. — Der ohnehin für die Quelle bereits wahrscheinlich gemachte Spruch Mk 9 41 bietet die Q. angehörige Verbindung *ἀπολλύναι τὸν μισθόν* und die etwas häufiger vorkommenden Ausdrücke *ποτήριον* und *ποτίζειν*.

Neben diesen ohne Zweifel sehr auffälligen Übereinstimmungen finden sich eine ganze Zahl schwächerer, die aber ebenfalls sehr beachtenswert sind, weil die Texte, in denen sie

sich finden, schon aus andern Gründen der Quelle zugewiesen sind. 1 7 bietet als gemeinsames Sprachgut *ὑποδήματα* (bei Mk nur hier), *ἱκανός*, *ὀπίσω*. In 2 19—22 finden sich *νυμφίος*, *νηστεύειν*, *ἱμάτιον*, *παλαιός*, *βάλλειν*, *ῥήσσειν*. Mk 4 21 kommt an gemeinsamem Sprachgut *λύχνος* und *λυχνία*, v. 22 *κρυπτός* (und *φανερός*), v. 24 *μέτρον* und *προστιθέναι* in Betracht. Der Text der Aussendungsrede enthält an seltenerem gemeinsamem Sprachgut *πήρα*, *χιτών*, (*ἐνδύεσθαι*), *ἐκεῖθεν*, *ἐκπορεύεσθαι*, 6 34 *σπλαγχνίζεσθαι* und *ποιμήν*, 8 15 *ζύμη* in übertragenem Sinn, 8 35 *ἕνεκεν* (auch in der Mtdoublette 10 39), 8 36 *κερδαίνειν*, 8 38 *ἁμαρτωλός*. Die Spruchreihe 9 42—50 bietet *σκανδαλίζειν*, *ἁλίζειν* (Lk allerdings *ἀρτύειν*) und *εἰσέρχεσθαι εἰς τ. β. τ. θ.* Ursprünglich mag auch *πῦρ τὸ ἄσβεστον* sein, wo Mt *αἰώνιον* schreibt. 12 38 ist schon durch die starke Übereinstimmung der beiden Formen der Doublette für die Quelle gesichert. Dazu kommt noch, dass die seltenen Ausdrücke *πρωτοκλισία* und *ἀγοραί*, ganz zu schweigen von *συναγωγή*, sich als Sprachgut der Quelle nachweisen lassen. Mk 13 9—13 bietet an selteneren Ausdrücken nur *ἕνεκεν* und *ὑπομένειν*, v. 15. 16 *δῶμα*, *ἀγρός* und *ὀπίσω*, v. 35 dagegen die beachtenswerten *πότε*, *μεσονύκτιον* und *πρωΐ*. Wir sehen hier, wie die Übereinstimmung im Sprachgut sich über das ganze Evangelium verteilt. Es ist deshalb ganz unmöglich, die etwa hervortretende Übereinstimmung durch nachträgliche Überarbeitung oder durch Interpolation zu erklären. Dann aber bleibt nichts übrig, als so auffallende Übereinstimmungen, wie sie sich herausgestellt haben, auf Benutzung der Quelle zurückzuführen.

Unsre Übersicht beschränkte sich bisher auf Sprüche, die ohnehin schon der Quelle hatten zugewiesen werden müssen. Dazu tritt aber noch eine ganze Reihe von andern Texten, bei denen die Übereinstimmung mit dem Sprachmaterial der Quelle nicht minder stark ist. Auffallend ist die Berührung in der Perikope vom reichen Jüngling (Mk 10 17—27): v. 17 *κληρονομεῖν*; v. 21 *πωλεῖν*, *θησαυρὸς ἐν οὐρανῷ*; v. 25 *εὐκοπώτερόν ἐστιν*, *κάμηλος*, *πλούσιος*, *εἰς τ. βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσέρχεσθαι*. Noch auffallender ist 12 25 mit *γαμεῖν* und *γαμίζειν*,

ἄγγελοι ἐν τοῖς οὐρανοῖς, auch ἀναστῆναι und νεκρός. Sehr stark tritt das gemeinsame Sprachgut auch Mk 13 28—32 hervor: v. 28 μανθάνειν ἀπό (wie Mt 11 29), συκῆ, παραβολή; v. 30 ἀμὴν λέγω ὑμῖν, παρέρχεσθαι, γενεά, μέχρις; v. 31 ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ mit παρέρχεσθαι (Mt 5 18 = Lk 16 17), λόγος; v. 32 ἡμέρα ἐκείνη, ὥρα, εἰδέναι, οἱ ἄγγελοι ἐν οὐρανῷ, ὁ υἱός vom Messias absolut gebraucht wie Mt 11 27 = Lk 10 22, ὁ πατήρ von Gott ebenda. Das sind doch Übereinstimmungen, so auffallend, dass sie eine Erklärung verlangen, und eine solche bietet nur die Annahme der Abhängigkeit des Mk von den Logia.

Im Zusammenhange mit den aufgezeigten starken Berührungen wird auch eine Reihe von schwächeren Bedeutung gewinnen, die in aller Kürze aneinandergereiht werden mögen: 2 9 εὐκοπώτερον εἶναι; 2 16 f. ἐσθίειν καὶ πίνειν, δίκαιος, ἁμαρτωλός, ἰσχύειν; 4 3—8 σπείρειν, πετεινά, ἀνατέλλει ὁ ἥλιος, ῥίζα, ἄκανθαι, αὐξάνεσθαι; 4 11 δέδοται und παραβολή; 4 26—29 ἄνθρωπος, σπόρος, καθεύδειν, βλαστάνειν, σῖτος, χόρτος, θερισμός; 7 1—23 ὑποκριτής, ἔσωθεν geistig, ὀφθαλμὸς πονηρός, δῶρον = Opfer, ἔξωθεν, πλεονεξία, προφητεύειν, κρατεῖν, καθαρίζειν, ἐκπορεύεσθαι; 9 39 ταχύ, δύναμις; 10 28—31 ἀγρός, ἕνεκεν, ἔσχατος; 10 33 f. ἐμπαίζειν, μαστιγοῦν, κατακρίνειν; 10 38—40 ἡτοίμασται, βάπτισμα metaphor., ἐξ εὐωνύμων, ποτήριον; 11 25 ὁ πατὴρ ἐν τοῖς οὐρανοῖς; 12 1 ἀμπελών, πύργος, φραγμός, φυτεύειν, οἰκοδομεῖν; 13 14 βδέλυγμα (?), φεύγειν, ἀναγινώσκειν, 17 f. οὐαί, χειμών, 22 ἐγερθῆναι, ψευδοπροφήτης, 25 σαλεύειν, 27 ἐπισυνάγειν; 14 6 κόπους παρέχειν; 14 14 f. οἰκοδεσπότης, ὅπου ἐάν, ἑτοιμάζειν; 14 27 f. σκανδαλίζειν, προάγειν τινα; 14 30 σήμερον, φωνεῖν; 14 36—38 ποτήριον, καθεύδειν, πειρασμός, ἀσθενής; 14 41 f. καθεύδειν, ἀπέχειν, ἀναπαύεσθαι, ἁμαρτωλός, ἐγγίζειν; 14 62 νεφέλαι τοῦ οὐρανοῦ.

Erwägt man noch einmal, wie grosse Massen von Herrnworten das 2. Evangelium mit den Logia gemein hat, wie sehr diese Sprüche auch in der Überarbeitung des **Mk** ihre ursprüngliche Art behauptet haben, welch weitgehende Übereinstimmung die Textvergleichung der Quellenstücke mit den Parallelen des Mk. an den Tag fördert und wie überdies das

ganze Sprachgut zusammenstimmt, bald hie und da sich berührend, bald in auffälligster Weise übereinkommend, so scheint mir der Schluss nicht nur naheliegend, sondern geradezu zwingend zu sein, dass unser 2. Evangelium die Logien des Mt gekannt und benutzt hat. Das ist ein Resultat, welches nicht nur für die Entstehungsgeschichte der synoptischen Evangelien, sondern auch für die Erkenntnis des Lebens Jesu von grosser Bedeutung ist. Denn primäre Quelle unserer Erkenntnis vom geschichtlichen Verlauf des Lebens Jesu kann, wenn unser Ergebnis richtig ist, nicht mehr das zweite Evangelium sein, sondern die Logia, das Markusevangelium aber nur insofern, als es sich an jenen messen lässt und mit ihnen zusammenstimmt.

Die Entwicklungslienie der paulinischen Gesetzeslehre

nach den vier Hauptbriefen des Apostels.

Friedrich
Von **Fr. Sieffert** in Bonn.

Indem ich für die wissenschaftliche theologische Ehrengabe an einen Gelehrten, dem mit vielen Anderen auch ich hohe Verehrung schulde, einen Beitrag, wenn auch (in grosser Zeitbedrängniss) nur einen einen äusserst bescheidenen, darzubieten mich anschicke, drängt sich mir die Erinnerung an längst entschwundene Jahre auf, in denen ich von Jenem geistig zu empfangen begann. Nachdem ich als Quartaner von dem angehenden Gelehrten, der damals seine akademische Lehrthätigkeit eröffnete, in die Elemente des Schriftverständnisses eingeführt war, konnte ich nur wenige Semester an der Universität meiner Vaterstadt bis zu seiner Abberufung zu seinen Füssen sitzen. Dann aber wirkten um so stärker seine Schriften auf mich ein, so dass ich mich seiner Methode und Grundanschauung anschloss. Unter solcher Einwirkung verfasste ich meine Habilitationsvorlesung [1]), noch ohne das erste zusammenfassende Hauptwerk, das Lehrbuch der biblischen Theologie des N.T. von B. Weiss benutzen zu können, dessen Erscheinen gerade zwischen die Abfassung und die Veröffentlichung meiner

---

1) Bemerkungen zum Paulinischen Lehrbegriff, Jahrb. f. deutsche Theol. 1869 S. 250 ff.

Vorlesung fiel. So legt es sich mir nahe, bei dieser Gelegenheit an jene meine erste theologische Veröffentlichung aus dem Gebiete der neutestamentlichen Wissenschaft anzuknüpfen, aus welchem mich später mein Lehrberuf mehr auf ein anderes führte.

Durch die von Gedanken Neanders berührten Schriften von B. Weiss über den Petrinischen und Johanneischen Lehrbegriff und andere verwandte Arbeiten gelehrt, im Gegensatz gegen die orthodoxe dogmatische Auffassung der neutestamentlichen Schriften wie gegen die Tendenzkritik der Baurschen Schule die lebensvolle Mannigfaltigkeit der von verschiedenen Individualitäten und Entwicklungen ausgegangenen, obschon in den Heilsthatsachen der Offenbarung Gottes in Christus einheitlich wurzelnden, Schriftwahrheit ins Auge zu fassen, suchte ich diesen Gesichtspunkt auf die Betrachtung des Paulinismus möglichst weitgehend anzuwenden. Mit der Baurschen Schule darin einig, dass die von ihr als unächt verworfenen paulinischen Schriften im Verhältniss zu den als ursprünglich anerkannten vier Hauptbriefen des Apostels ein merklich verschiedenes, eigenthümliches Gepräge haben, konnte ich doch, wenigstens was die meisten der ersteren betrifft, zwischen beiden Gruppen keinen ausschliessenden Gegensatz finden. Und ihrer ganzen unlebendigen, starren und schroffen Auffassung des Paulinismus stellte ich die Annahme entgegen, dass die christliche Erkenntniss des Apostels eine fortschreitende Entwicklung durchgemacht habe. Während ich aber diese im Anschluss an Äusserungen von Reuss und Köstlin gewonnene Anschauung durch die erschöpfende Darstellung des Paulinismus nach den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung in dem Lehrbuch der biblischen Theologie von B. Weiss bestätigt fand, war ich über dieselbe in der bezeichneten Richtung noch etwas hinausgegangen. Ich hatte um die Wirklichkeit jener Entwicklung den Kritikern der Baurschen Schule gegenüber zu erweisen, auch innerhalb der von ihnen als ächt anerkannten Paulinen, welche B. Weiss als zusammengehörige Urkunden einer einheitlichen Stufe behandelt hatte, etwas von Fortbewegung und Entfaltung der paulinischen Lehre behauptet und dies durch Vergleichung des Galater-

und Römer-Briefes zu belegen gesucht. Wenn ich dabei die paulinischen Briefe als einheitliche Organismen begreifen wollte, in denen alles Einzelne einem Hauptgedanken untergeordnet wäre, so blieb ich, obschon ich eine Uebertreibung dieses Gedankens ablehnte, doch selbst von einer solchen nicht frei. Und auch sonst lief jugendlich Unreifes dabei mit unter. Aber im Allgemeinen hat sich mir jene Vorstellung immer sicherer bewährt. Der allgemeinen Anerkennung einer Entwicklung des Paulinismus in des Apostels eigener Person schlossen sich viele Theologen verschiedener Richtungen an. In weit geringerem Masse und nur ganz zurückhaltend ist man auf die Behauptung von Spuren solcher Entwicklung auch in dem gegenseitigen Verhältniss zwischen den vier grossen Streitbriefen des Paulus eingegangen, bis neuerdings ein jüngerer Gelehrter eine solche mit grosser Sicherheit und seltenem Scharfsinn geltend gemacht hat[1]). Die Art aber, wie gerade hier die Entwicklungslienie des apostolischen Paulinismus bestimmt wird und die Eigenthümlichkeiten der vier Briefe vielfach zu grellen Widersprüchen ausgedehnt werden, erweckt doch entschiedene Bedenken. Und so ist eine Untersuchung dieses für die Auffassung des Urchristenthums nicht unwichtigen Gegenstandes noch geboten. Hier muss aber nicht nur von einer Erörterung der mannigfachen ausserhalb der biblischen Theologie liegenden Momente, welche für die chronologische Anordnung der grossen Paulinen in Betracht kommen, abgesehen, sondern auch die biblisch-theologische Erörterung auf diese vier Briefe und auf einen einzigen Theil der paulinischen Lehre beschränkt werden. In letzterer Beziehung empfiehlt es sich, einen solchen Punkt zu wählen, der im Mittelpunkt der durch die vier grossen Paulinen bezeichneten lehrhaften Kämpfe steht. Und das gilt von keinem mehr als von der paulinischen Lehre vom Gesetz, deren Schwierigkeiten ohnehin es wünschenswerth erscheinen lassen, soweit es angeht, sie auch von den hier anzustellenden Untersuchungen aus von neuem zu beleuchten.

1) Clemen, die Chronologie der Paulinischen Briefe 1893 und Th. Studien und Krit. 1897, Heft 2.

Alle und jede Entwicklung des apostolischen Paulinismus überhaupt abzulehnen vermag man ja nur dann, wenn man annehmen wollte, dass der Apostel den Inhalt eines gesammten in seinen Briefen niedergelegten Lehrsystems in alle Einzelheiten hinein unmittelbar durch übernatürliche göttliche Mittheilung erhalten habe. Nur in diesem Falle wäre es ebenso möglich zu meinen, dass solche Offenbarung mit einem Schlage oder doch innerhalb eines ganz kurzen Zeitraums erfolgt wäre, als etwa zeitlich weiter auseinander liegende Akte einer derartigen unvermittelten Offenbarung anzunehmen. Allein eine solche magische Vorstellung ist gegenwärtig von den Sachkundigen allgemein mit Recht aufgegeben. Denn ihr widerstrebt zu sehr der thatsächliche Charakter der paulinischen Lehre, insofern wol ihre Grundlagen und ihr beherrschender Mittelpunkt sich als auf göttlicher Offenbarung beruhend bezeugen, ihre begriffliche Ausgestaltung aber vielfach mit zweifelloser Deutlichkeit den Einfluss überkommener Denkformen, persönlicher Erfahrungen und eigener logischer Operationen erkennen lässt. Und der psychologische Process, in dem sie sich hiernach unter der Führung des in alle Wahrheit leitenden Geistes Gottes entwickelt hat, kann dann Angesichts ihres reichen Gehalts, ihres komplicirten Zusammenhangs und ihrer feinen Ausführung keinenfalls als ein in kurzer Zeit abgeschlossener gedacht werden. Möglich wäre danach noch etwa anzunehmen, dass dieser Process längst vor dem Beginn der schriftlichen Wirksamkeit des Apostels seinen Abschluss erreicht hätte. Und da letzterer jedenfalls erst eine lange Reihe von Jahren nach der Bekehrung des Paulus anzusetzen ist, so scheint sich von da aus jene Annahme sogar als wahrscheinlich zu empfehlen. Allein dem steht entgegen, dass gerade erst seit dem Beginn der litterarischen Thätigkeit entscheidende Anlässe zu einer feineren begrifflichen Entwicklung seiner Lehre eintreten. Denn seine bis dahin nur mündlich ausgeführte Verkündigung ist Missionspredigt, und dass diese nicht die dialektisch durchgeführten Gedankengänge der grösseren Lehrbriefe enthielt, sondern die einfache, um den Versöhnungstod und die Auferstehung Christi als Brenn-

punkte sich bewegende, christliche Heilsverkündigung enthielt, das wäre als selbstverständlich anzunehmen, auch wenn nicht der dafür zeugende Bericht der Apostelgeschichte durch die Zeugnisse der am meisten unbezweifelt gebliebenen paulinischen Briefe (Galat 1_{24} I Kor 15_{3}) bestätigt würde. Und da die Thessalonicherbriefe sich im Wesentlichen lediglich als schriftliche Fortsetzung der durch äussere Gewalt zu früh abgebrochenen Missionspredigt in Thessalonich darstellen, so ist es begreiflich, dass auch in ihnen eine verhältnissmässig unentwickelte Gestalt der paulinischen Lehre vorliegt. Zu einer weiteren erkenntnissmässigen Ausführung derselben musste aber schon an und für sich eine längere Zeit lang fortgesetzte schriftstellerische Wirksamkeit im Unterschiede von blosser persönlicher Verkündigung führen, da sie der Natur der Sache nach in höherem Masse die Reflexion in Bewegung setzt. Noch viel stärkere Impulse mussten jedoch für jene die erst danach beginnenden und die weitere schriftliche Wirksamkeit des Apostels beherrschenden lehrhaften Kämpfe geben, von denen sich vorher keine Spuren finden. Denn die Annahme, dass das im Galaterbriefe erwähnte erste Zusammenstossen des Apostels mit judaistischen Agitatoren in den Galatischen Gemeinden bei seinem der Abfassung des Galaterbriefs vorangehenden Besuch der letzteren bereits vor die ersten Briefe des Paulus falle [1]), ist undurchführbar und führt gerade in der neuesten Konstruktion des Entwicklungsganges der paulinischen Lehre, worauf wir zurückkommen, zu unlösbaren Widersprüchen.

Ist also zu erwarten, dass in der Zeit der grossen Streitbriefe des Apostels mit den lehrhaften Angriffen auf die paulinische Lehre zugleich auch diese selbst eine Entwicklung durchmachen werde, so ist diese Erwartung auch nicht etwa um des Gelegenheitscharakters der paulinischen Briefe willen von vorneherein völlig auszuschliessen. Hat man doch mit Recht geltend gemacht, dass die lehrhafte Eigenthümlichkeit eines neutestamentlichen Schriftstücks z. B. das starke Hervortreten der Hoffnung im I Petrusbrief, durch die besonderen Bedürfnisse der ersten Empfänger und durch die besondere

1) Clemen, Chronologie.

Individualität des Verfassers zugleich bedingt sein kann [1]. In solchem Falle hat die lokale Veranlassung nur dazu gedient, dass die eigenthümliche Geistesart des biblischen Schriftstellers sich in der betreffenden Richtung äusserte. Dem entsprechend ist es sehr wohl möglich, dass auch nacheinander auftretende Auffassungsweisen desselben Autors wie in der Einwirkung äusserer Situationen so gleichzeitig auch in einer durch letztere nur zur Aussprache veranlassten veränderten inneren Stimmung und Richtung begründet sind.

Ueberdem ist der Gelegenheitscharakter der paulinischen Briefe, nur in einem eingeschränkten Masse zu behanpten, da Paulus in seinen Briefen die lokalen Fragen immer von allgemeinen Gesichtspunkten aus behandelt und als Anlass zu einer über das nächste Bedürfniss hinausgehenden principiellen Belehrung benutzt [2].

Aber allerdings ist andererseits auf alle Weise zu grosser Vorsicht und Bescheidenheit auf diesem Gebiete der Untersuchung zu mahnen. Der Gelegenheitscharakter der paulinischen Briefe, der in gewisser Begrenzung doch zweifellos anzuerkennen ist, verbietet es zu meinen, dass der Apostel etwa immer das ganze von ihm jeweilen berührte Gebiet seiner Lehre nach dem ganzen bis dahin von ihm entwickelten Inhalt erschöpfend darstellen müsste. Die vollste Sicherheit hätte die Aufweisung einer fortschreitenden Entwicklung des Paulinismus dann, wenn es sich dabei um das Vorkommen von einander auch nach ihrem innersten Gehalt absolut ausschliessenden, in unlöslichem Widerspruch mit einander stehenden Vorstellungen von hervorragender inhaltlicher Bedeutung in verschiedenen paulinischen Briefen handelte. Denn dem ist m. E. entschieden beizustimmen, dass die jetzt immer beliebter werdenden Versuche, vollkommen disparate Gedankenreihen als gleichzeitig im Geiste des Apostels nebeneinander bestehende nachzuweisen, »wenigstens stellenweise den Apostel

---

1) Weiss, Petrin.Lehrbegriff S. 25 ff.

2) vgl. meine Vorlesung »Bemerkungen z. p.. Lehrbegr.« a. a. O. S. 253 ff. ähnlich Clemen a. a. O.

und seine geistige Begabung in mehr als zweifelhaftes Licht setzen«[1]). Wenn man nun aber statt dessen jene vermeintlich sich total ausschliessenden Vorstellungen in verschiedene Perioden seiner theologischen Entwicklung verlegt, so steht dem der Umstand entgegen, dass wirklich theilweise solche zeitlich auseinander gehaltenen Gedanken sich nachweislich auch in einem und demselben Schriftstück gleichzeitig finden. Und ausserdem ist die Annahme von radikalen und einschneidenden Meinungsänderungen im Einzelnen oder gar im gesammten Standpunkt von vorneherein darum sehr unwahrscheinlich, weil denn doch dafür der Zeitraum von der Bekehrung des Paulus bis zum Beginn seiner schriftstellerischen Thätigkeit, wie man ihn auch berechnen mag, immer lang genug ist, um zu der Annahme zu drängen, dass in jenem der frühere Schriftgelehrte mit seiner theologischen Schulung und seinem klaren Kopfe (um von Anderen abzusehen) wenigstens die allgemeinen einfachen Grundzüge seiner christlichen Wahrheitserkenntniss mit einer gewissen, volle Umschläge ausschliessenden, Sicherheit festgestellt haben müsse. Man wird also ebensowenig nacheinander auftretende als nebeneinander bestehende totale Widersprüche in der Lehre des Apostels für wahrscheinlich halten dürfen und nicht sowohl volle, sei es nun plötzliche oder sei es allmählich sich vollziehende, Uebergänge zu gegensätzlichen Vorstellungen als vielmehr nur eine solche Entwicklung erwarten dürfen, bei welcher die erkenntnissmässige Ausgestaltung des paulinischen Evangeliums unter der Einwirkung äusserer Veranlassungen sich mehr und mehr bereichert und der Schwerpunkt des Interesses sich von einer Seite zur anderen fortbewegt. Die so entstandenen mannigfachen und zum Theil relativ einseitigen Gedankenreihen gleich einem modernen Dogmatiker immer systematisch miteinander zu vermitteln, konnte freilich der Apostel ein Bedürfniss nicht haben. Die wesentliche Zusammenstimmung derselben ist aber in der Einheit seines durch Offenbarung und persönliche Erlebnisse bestimmten christlichen Glaubenslebens begründet.

1) Clemen, Chronologie S. 50.

Ist nach alledem wie eine Entwicklung des Paulinismus überhaupt so auch eine solche der paulinischen Gesetzeslehre nur mit Vorsicht zu untersuchen, so glaubt man doch gerade auf diesem letzteren Gebiete eine tiefgehende Wandlung in den Anschauungen des Apostels sicher konstatiren zu können. Schon früher hatte man den Worten Galat 5 11 »ich aber, Brüder, wenn ich Beschneidung noch predige, warum werde ich noch verfolgt?«, entnehmen wollen, Paulus habe längere Zeit nach seiner Bekehrung noch die Beschneidung als nothwendig gepredigt[1]). Allein wäre das auch berechtigt, die Stelle so zu verstehen, einer Verwendung derselben für die Entstehungszeit der paulinischen Briefe, also einer Ausdehnung jener paulinischen Beschneidungspredigt bis in diese Zeit hinein und überhaupt der Annahme einer soweit reichenden judenchristlichen Anfangsperiode des Apostels, steht, so lange man an der gewöhnlichen chronologischen Bestimmung der Schriften und Lebensschicksale des Paulus festhält, der Umstand entgegen, dass bei der nach letzterer vor die ersten Briefe des Apostels fallenden Differenz in Antiochien Gal 2 11 f. Paulus bereits die allgemeinen Grundzüge seiner späteren eigenthümlichen heidenapostolischen Lehrausprägung entwickelt hat. Man muss also, um jene Annahme zu ermöglichen, gegen die übliche Zeitrechnung die Scene in Antiochien und somit auch den Galaterbrief in einen späteren Abschnitt der litterarischen Thätigkeit des Paulus verlegen. Eben mit dieser Modifikation ist denn auch die bezeichnete Verwendung von Galat 5 11 erneuert und zur Grundlage für ein eigenartiges Bild von dem Entwicklungsgang des Paulinismus, speciell auch der paulinischen Gesetzeslehre gemacht worden[2]). Danach soll Paulus nach seiner Bekehrung noch lange Zeit einen wesentlich judenchristlichen, christlich-nomistischen Standpunkt eingenommen haben, auch noch zur Zeit seiner frühesten Schriftstellerei, nicht nur der Thessalonicherbriefe sondern auch noch der darauf zeitlich folgenden Korintherbriefe; etwas mehr habe er sich dem Antinomismus im Römerbriefe genähert, dagegen

1) Hausrath, neut. Zeitgeschichte II p. 517.

2) Clemen a. a. O.

erst bei dem in die Kollektenreihe Apostelgesch. 20 zu verlegenden, Galat 2 1ff. berichteten, Abkommen sowie in dem danach geschriebenen, für die Gemeinden der grösseren römischen Provinz Galatia, nämlich für die Gemeinden der ersten Missionsreise, bestimmten Galaterbriefe sei er zum Antinomismus völlig übergegangen und noch durch die Briefe an die Philipper und an die Kolosser werde derselbe bezeugt.

Ohne Frage hat diese Anschauung gerade auch in Betreff des hier von mir in Betracht gezogenen Gebietes nicht wenig Bestechendes. Da in der That der Galaterbrief nicht nur im Vergleich mit den Thessalonicherbriefen sondern auch mit dem Römerbrief eine negativere Stellung zum Gesetze einnimmt, so kann eine geradlienige Entwicklung der paulinischen Gesetzeslehre, welche gegenüber einer gewundenen von vorneherein wol eine grössere Wahrscheinlichkeit für sich hat, nur so hergestellt werden, dass sie von den Thessalonicherbriefen durch den Römerbrief hindurch zum Galaterbrief geht. Und da ferner wirklich die Gesetzesfrage in den Thessalonicherbriefen garnicht, in den Korintherbriefen nur wenig berührt wird, im Römerbrief aber im Vordergrunde steht und im Galaterbrief den Mittelpunkt bildet, andererseits der Galaterbrief mit dem Philipperbrief die schroffe Bekämpfung des judaistischen Nomismus, mit dem Kolosserbrief die Betrachtung des Gesetzes unter dem Allgemeinbegriffe der Elemente der Welt gemeinsam hat, so scheint sich danach die Reihenfolge: Thessalonicherbr., Korintherbr., Römerbr., Galaterbr., Philipperbr., Kolosserbr. aus biblisch-theologischen Gesichtspunkten sehr zu empfehlen.

Allein diese blendende Konstruktion, deren scharfsinnige Durchführung jedenfalls äusserst anregend wirkt, ist doch näher besehen nicht haltbar.

Die Hineinziehung der Vermuthung, dass die Gemeinden Galatiens, an welche Paulus seinen Brief gerichtet hat, die von ihm auf der ersten Missionsreise gestifteten seien, macht jene Hypothese besonders widerspruchsvoll in sich selbst. Denn danach würde der im Galaterbrief mehrfach erwähnte zweite Aufenthalt des Apostels in Galatien in die Zeit von

Ap.-Gesch. 16 6 zu verlegen sein. Bei jenem Besuch der galatischen Gemeinden hat aber derselbe bereits den Judaismus als eine seinem eigenen Evangelium entgegengesetzte Richtung aufs schärfste verurteilt (Gal 1 6 ff.) und ihm gegenüber betont, dass die Beschneidung nichts nütze, wenn damit nicht eine volle Gesetzesbeobachtung verbunden sei, offenbar in dem Sinne, dass letztere völlig unmöglich wäre (5 2 ff.). Paulus hätte danach schon vor dem Beginne seiner schriftstellerischen Wirksamkeit seinen Gegensatz gegen alle innerchristliche Gesetzlichkeit äusserst scharf und principiell ausgesprochen, während ein solcher sich erst innerhalb jener Thätigkeit langsam entwickeln soll.

Mag aber auch wol sich dieser Widerspruch aus jenem Aufbau entfernen lassen, und mag man alle kritische Gewaltmassregeln, die derselbe erforderlich macht, auf sich beruhen lassen: gerade auch Momente biblisch-theologischer Art stehen ihm entgegen.

Zunächst ist die als Grundlage für jenen gebrauchte Erklärung von Galat 5 15 im Sinne einer anfänglichen juden-christlichen Gesetzespredigt des Paulus nicht haltbar. Am wenigsten ist dieselbe zu stützen durch eine Combination mit Gal. 1 10: »suche ich eben jetzt Menschen zu gewinnen oder Gott? wenn ich den Menschen noch gefällig wäre, so wäre ich Christi Knecht nicht«. Denn da bezieht sich »eben jetzt« und »noch« nach dem Zusammenhange deutlich auf die judaistische Zerstörung des Evangeliums, welche es dem Apostel unmöglich macht, gegenwärtig etwa noch die galatischen judaistischen Agitatoren durch höfliche Rede zu begütigen. Aber auch an sich ist die bezeichnete Deutung von Galat 5 15 unbegründet. Die vorherrschende Beziehung des »noch« daselbst auf die vorchristliche Zeit des Paulus mit dem Einwande auszuschliessen, dass er als Pharisäer die Beschneidung gar nicht zu predigen gebraucht habe [1]), ist nicht gerechtfertigt, da doch die Verkündigung der Heilsbedeutung und Heilsnothwendigkeit der Beschneidung, ohne dass sie innerhalb des Judenthums bestritten worden wäre, natürlich ein Bestand-

1) Clemen, Chron. S. 52.

theil des von Paulus in Schule und Synagoge betriebenen rabbinischen Unterrichts bildete. Noch mehr indessen empfiehlt sich das »noch« aus den vorangehenden Worten zu verstehen »in Christo gilt weder Beschneidung noch Vorhaut« (V. 6), so dass es den Sinn erhält: noch jetzt, nachdem in Christus die Beschneidung alle Bedeutung verloren hat[1]). Dann ist es überhaupt nicht nöthig, den Gedanken an eine Zeit zu ergänzen, in welcher Paulus selbst die Beschneidung gepredigt hatte, gerade so wie Gal 1 11 das »noch« nicht eine Zeit voraussetzt, in der er früher Menschengefälligkeit getrieben hatte.

Andere Erwägungen machen die Annahme einer anfänglichen gesetzlich-judenchristlichen Richtung des Paulus mindestens ganz unwahrscheinlich. Freilich hat die Baursche Schule ohne Grund in sehr einseitiger Weise die paulinische Lehre von der Gesetzesfreiheit im Grunde als den mit einem Schlage fertigen alleinigen Inhalt des paulinischen Evangeliums vorgestellt. Die Thessalonicher- und Korintherbriefe zeugen dagegen. Und die verschiedenen Versuche, von der Bekehrung des Apostels eine derartige psychologische Analyse zu geben, dass darin zugleich die Keime seiner Freiheitslehre und seines Heilsuniversalismus gefunden werden können, mögen ja manches Unsichere enthalten. Allein, da es fest steht, das Paulus als Pharisäer und Gesetzeseiferer auch Christenverfolger war (Philipp 3 6), so ist soviel im höchsten Masse psychologisch wahrscheinlich, dass seine Bekehrung zum Christenthum mehr als bei Anderen einen Bruch mit aller Gesetzlichkeit herbeiführte. Und Thatsache ist, dass er ganz ausdrücklich mit seiner Bekehrung das Bewusstsein seiner Selbstständigkeit den Uraposteln gegenüber, seine eigenthümliche heidenapostolische Aufgabe und seinen inneren Bruch mit dem Gesetze in unmittelbare Verbindung gesetzt hat (Galat 1 15 f. 2 13). Dadurch wird die Annahme eines bis in die Zeit der apostolischen Wirksamkeit, ja bis in die schriftstellerische Lebensperiode des Paulus festgehaltenen judenchristlichen Nomismus ausgeschlossen.

---

1) Vgl. B. Weiss, Paul. Briefe 1896, zu der St.

Vielmehr müssen sich danach in der nächsten auf die Bekehrung folgenden Zeit die Grundgedanken der paulinischen Lehre von der Gesetzesfreiheit und Heilsallgemeinheit festgestellt haben. Dass trotzdem auch nicht einmal diese in den Thessalonicherbriefen deutlich hervortreten, ist danach nur, aber auch vollkommen befriedigend, durch die Annahme zu erklären, dass die von Paulus unter den Heiden verbreitete christliche Verkündigung selbst, als deren Fortsetzung die Thessalonicherbriefe erscheinen, und der Gedankenkreis, der zur Begründung dieser die Heiden nicht erst zu Juden machenden sondern sie ohne Verpflichtung zur äusseren Gesetzesbeobachtung in das Reich Christi berufenden Predigt von dem Apostel zunächst noch beinahe ganz von einander getrennt gehalten wurden, noch nicht eine Ineinanderverarbeitung erfahren hatten. Erst durch die letztere konnte eine abschliessende Entwicklung des letzteren Gedankenkreises herbeigeführt werden, aber eine Verschärfung der Freiheitslehre ist davon nicht zu erwarten.

Danach wird man durch die Vorgeschichte der in den grossen Paulinen enthaltenen Gesetzeslehre keineswegs darauf geführt, die Entwicklungslienie der letzteren so zu ziehen, dass der Gegensatz gegen das Gesetz sich in jenen Briefen allmählich schärfer zuspitzen müsste. Vielmehr, da der Galaterbrief jenen an die Gesetzesfreiheit sich anschliessenden Gedankenkreis noch mehr abgesondert für sich zur Darstellung bringt, während im Römerbriefe jene Ineinanderarbeitung der beiden Kreise vollzogen ist, so wird dadurch wahrscheinlich, dass, nachdem zunächst der dem Apostel abgenöthigte Kampf gegen den innerchristlichen Judaismus die im Galaterbrief vorliegende dialektische scharfe Fixirung seiner Lehre von der Gesetzesfreiheit herbeigeführt hatte, darauf im Römerbrief später eine umfassendere und vertiefte, aber zugleich auch gemilderte, Entwicklung derselben gefolgt ist.

Eine Bestätigung findet diese Erwägung durch das Verhältniss, in welchem die Gesetzeslehre der Korintherbriefe zu derjenigen des Römerbriefs steht. Ueber die chronologische Reihenfolge nämlich dieser Briefe ist man so gut wie allgemein

dahin einverstanden, dass den Korintherbriefen die Priorität zukommt. Diese aber stehen dem Galaterbrief mit seiner starken Betonung des Gegensatzes gegen das Gesetz näher als der Römerbrief, so dass sich mithin, was die Gesetzeslehre betrifft, der Galaterbrief den Korinthierbriefen und damit auch dem Römerbrief vorangehend ergiebt.

Das zeigt sich zunächst in Betreff des Ursprungs, der Gültigkeitsdauer, des Erfolges und des Zweckes des Gesetzes.

Im Galaterbrief wird wol das Gesetz im letzten Grunde auf Gott zurückgeführt, es wird ihm auch ein gewisser vorbereitender Werth im Verhältnis zu Christus zugeschrieben, es wird, um die auf menschliches Thun gerichtete Forderung desselben zu betonen, daran erinnert, dass es dafür als Lohn das Leben verheisst (3 12). Und keineswegs wird hier irgendwo die Ohnmacht des Gesetzes, Gerechtigkeit und Leben zu schaffen, in einer derartigen principiellen Betrachtung dargestellt, welche die empirische Zurückführung jener Ohnmacht auf die schuldvolle Unfähigkeit des Menschen, dem Gesetze zu genügen, ausschlösse. Vielmehr bildet letzterer Gedanke immer den Hintergrund jener Betrachtung, tritt auch immer wieder mitten in dieselbe hinein [1]). Und beide Betrachtungsweisen sind so miteinander im Bewusstsein des Apostels verschlungen, dass die Versuche einer reinlichen Sonderung derselben [2]) missglücken. Aber allerdings jene principielle Darstellung der Unvollkommenheit des Gesetzes selbst wird mit solcher Schärfe durchgeführt, dass wol der Schein entsteht, als stehe sie mit dem empirischen Gesichtspunkt im Widerspruch. Der Ursprung des Gesetzes [3]) wird nur mittelbar als göttlich, unmittelbar als untergöttlich bezeichnet (Gal 3 19), eben darauf wird die ganz

1) Vgl. J. Weiss, Paulinische Probleme, Theol. Stud. u. Krit. 1895 S. 289.

2) Clemen St. u. Kr. S. 237. J. Weiss a. a. O. S. 289.

3) Nicht das jüdischerseits missverständlich aufgefasste (A. Zahn, das Gesetz Gottes u. s. w. 1892. Vollmer, die alttestamentl. Citate bei Paulus 1895 S. 77) sondern das sich selbst in seinem Gegensatz gegen das Evangelium authentisch charakterisirende Gesetz (Gal 3 12) wird hier von Paulus der Kritik unterworfen.

vorübergehende Bedeutung des Gesetzes (ebend.) zurückgeführt und diese wird ausführlich und nachdrücklich bewiesen, die Hervorrufung offenbarer Uebertretungen durch das Gesetz wird nicht nur als thatsächlicher Erfolg sondern auch als eigentlicher Zweck desselben genannt (3 19), seine vorbereitende Bedeutung wird lediglich negativ, als Steigerung der Erlösungsbedürftigkeit bestimmt [1]), so dass die Periode des Geseszes zugleich als diejenige der Sünde und des Fluches erscheint (3 10 ff.). Und mit heidnischem Ceremonienwesen wird es unter die gleiche Kategorie religiöser Elementarkenntnisse der Menschheit zusammengefasst (4 9).

Im Römerbrief dagegen werden wol die meisten Gedanken des Galaterbriefs wiederholt und keiner derselben wird zurückgenommen. Auch hier wird die Unfähigkeit des Gesetzes, Gerechtigkeit vor Gott zu begründen, betont und noch eingehender nachgewiesen, als thatsächliche Wirkung desselben wird wielmehr dies angegeben, dass es die Sünde steigert und so zum Tode führt, daher auch hier der Zustand unter dem Gesetz und derjenige unter Sünde und Fluch als zusammengehörig erscheint (3 20. 6 14. 7 5—12). Aber von einem zum Theil untergöttlichen Ursprung des Gesetzes ist hier nicht die Rede. Auch der schroffe Ausdruck des Galaterbriefs, dass das Gesetz die Uebertretungen hervorzurufen bezwecke, wird hier so nicht wiederholt. Und soweit der Gedanke sachlich erneuert wird, ist er doch in einen Zusammenhang gebracht, der ihn gegen alle antinomistischen Consequenzen sichert. Das Gesetz ruft nach den Ausführungen des Römerbriefs die Sünde nicht hervor [2]). sondern diese besteht unabhängig von ihm und vor ihm im Menschen, in seinem Fleische wirkend, und jenes lässt diese Sündenmacht nur zum Vorschein kommen in sündlichen Thaten, es soll also insofern die Sünde wehren, um so das Wirkungsgebiet der Gnade zu erweitern (5 21). Das Gesetz

---

1) Vgl. Kühl, Stellung und Bedeutung des alttest. Gesetzes u. s. w. Stud. u. Krit. 1894 S. 120 ff.

2) Unzutreffend also Clemen, Chron. S. 253, das Gesetze schaffe auch Sünde selbst nach Röm 5 20.

wird also freilich keineswegs wie die Gnade eine die Sünde überwindende Macht, und eben dies ist die Voraussetzung des Satzes 6 14: die Sünde wird nicht mehr über euch herrschen: denn ihr seid nicht unter dem Gesetz sondern unter der Gnade. Das sind mithin nicht »so verfängliche Worte«, wie sie im Galaterbriefe nicht vorkämen [1]). Vielmehr erhalten die verfänglichen, antinomistisch klingenden Ausdrücke des Galaterbriefs eine unverfängliche Beleuchtung. Jenes »das sei ferne!«, mit welchem Paulus die Frage, ob das Gesetz etwa selbst sündiger Art sei, ist also nicht »bedenklicher Natur«, als hätte der Apostel zu solcher Folgerung selbst nur zu viel Anlass gegeben [2]). Und es steht mit dem Uebrigen nicht im Widerspruch, so dass im 7. Kap. des Römerbriefs zwei unvereinbare Anschauungen vorlägen [3]), wenn derselbe vielmehr das Gesetz in seiner Gesammtheit wie in seinen einzelnen Geboten als heilig, recht und gut, ja als ein pneumatisch geartetes charakterisiert, während seine Ohnmacht Gerechtigkeit herbeizuführen auf die fleischliche Art der erfahrungsmässigen Menschheit, in welche die Sünde durch den Ungehorsam des Stammvaters gedrungen sei, und auf den darin begründeten Widerspruch ihres Handelns gegen das pneumatische Gesetz zurückgeführt wird. Also nur in Beziehung auf die schon vorhandene Sünde wird der Zweck des Gesetzes als Sündenmehrung und der Tod als sein wirklicher Erfolg bezeichnet, wogegen dieser Zweck an sich als Begründung des Lebens durch Beobachtung des Gesetzes bestimmt wird (7 10). Wol berührt sich diese Aussage einigermassen mit dem Gedanken Gal 3 21. Und ihre Fassung mag durch Erinnerung an Levit 18 5 sowie durch das Interesse an kurzer prägnanter Gegenüberstellung bedingt sein [4]). Aber ihre Bedeutung wird dadurch nicht abgeschwächt. Vielmehr lässt sie gegenüber der ausdrücklichen Leugnung des Galaterbriefs, dass das Gesetz Leben zu schaffen bezwecke

1) J. Weiss St. u. Kr. p. 290.
2) J. Weiss a. a. O.
3) Weiss ebend.
4) Grafe, die paul. Lehre v. Gesetz 2 A. 1893 S. 32.

(3 21), die Verschiedenheit der beiderseits vorherrschenden Gesichtspunkte scharf hervortreten. Diese Differenz steht aber damit im Zusammenhange, dass, obschon im Römerbrief ähnlich wie im Galaterbrief das Gesetz als eine vorübergehende Zwischenstufe dargestellt wird (5 20), diese Anschauung doch dort erheblich eingeschränkt und gemildert erscheint.

Denn wenn auch die Beendigung des Gesetzes in Christus im Römerbrief ausgesprochen wird (10 4), so tritt doch der Gedanke hier mehr zurück, da er nicht in den Ausführungen über das Gesetz ausdrücklich hervortritt, sondern in anderem Zusammenhange flüchtig berührt wird, und er erhält hier wenn auch nicht gerade allein [1]) so doch zunächst und vorwiegend seine Beziehung auf die Art der Rechtfertigung, während er in Betreff des christlichen Lebens nach anderen Aussagen dieses Briefes einzuschränken ist. Und da der Sündenfall Adams, mit welchem nach Röm 5 11 ff. die Sünde und der Tod in die Menschenwelt eintritt, von Paulus als Ungehorsam, ja als eine der späteren Gesetzesübertretung gleichartige Uebertretung gedacht wird (5 14. 19), andererseits der Apostel in dem sittlichen Bewusstsein der Heiden etwas dem Gesetze Analoges sieht (2 14 f.), so erscheint das Gesetz als ursprüngliche und allgemein gültige Ordnung, nur freilich nicht das Gesetz nach seiner äusseren nationalen Ausprägung sondern nach seinem inneren sittlichen Gehalt. Und darin liegt eine Lösung des scheinbaren Widerspruchs zwischen den beiden Gedankenreihen, von denen die eine im Galaterbrief, die andere im Römerbrief vorwaltet. Denn wo Paulus, wie er es theils allein, theils vorwiegend im Galaterbrief thut, das Gesetz als von untergöttlicher Herkunft, als vorübergehende Zwischenstufe, als unvollkommen, schwächlich und ohnmächtig in sich selbst darstellt, da denkt er mehr an seine äussere, nationale Ausprägung, wo er dagegen, wie es der charakteristische Gesichtspunkt des Römerbriefs ist, jenes als göttlich, heilig, gut und pneumatisch und als nur wegen der Sünde der Menschen seine Abzweckung auf Leben nicht erreichend schildert, da steht ihm mehr der

1) Clemen St. u. Kr. S. 236.

innere sittliche Gehalt des Gesetzes vor Augen. Indessen, da diese Unterscheidung und damit die Lösung der bezeichneten Widersprüche nicht durchgeführt ist, so tritt auch der Unterschied des Galater- und Römerbriefs mit ihren verschiedenen vorherrschenden Auffassungsweisen scharf hervor.

Zwischen beiden Briefen nehmen nun die Korintherbriefe in den betreffenden Punkten eine gewisse mittlere Stellung ein. Wenn es I Kor 15 56 heisst, der Stachel des Todes sei die Sünde, die Kraft aber der Sünde sei das Gesetz, so schliessen sich diese Worte, deren Aechtheit zu bezweifeln kein hinreichender Grund besteht, an die Aeusserungen des Galaterbriefs an, das Gesetz sei gegeben, um Uebertretungen herbeizuführen, und es spreche über die Uebertreter seiner Gebote den Fluch aus, sowie an verwandte Gedanken des Römerbriefs, ohne dass doch dabei wie dort die untergöttliche Herkunft desselben ausgedrückt oder wie hier die sündige Art des Gesetzes abgewehrt wäre. Jedoch ist diese Aussage zu kurz, um an sich einigermassen sichere Schlüsse zu gestatten. Desto bezeichnender ist die Ausführung in II Kor 3 6—11. In dieser ausdrücklichen Charakteristik des alttestamentlichen Gesetzes wird dasselbe zwar einerseits wie im Römerbrief im Unterschied vom Galaterbief einfach als Ausfluss göttlicher Offenbarung gedacht und mit dem Evangelium unter den gemeinsamen Begriff von Bündnissen gebracht, andererseits aber wird wie im Galaterbrief in bestimmtem Unterschiede von dem das Gesetz als geistlich bezeichnenden Römerbrief die durch das Gesetz hervorgerufene Wirkung des Todes mit der eigenen Unvollkommenheit des Gesetzes selbst in Verbindung gebracht, indem die letztere in der äusserlich statutarischan aber die Sünde nicht überwindenden Form des Gesetzes gesehen wird, vermöge deren es zu dem Gottesgeist, der als innerliche Kraft wirkt, im Gegensatz steht.

Insbesondere auch in Betreff der Stellung des Paulus zum alttestamentlichen Ceremonialgesetz ist das Verhältniss seiner vier grossen Lehrbriefe ganz das gleiche. Im Galaterbrief wird gerade mit Rücksicht auf diesen Bestandtheil des Gesetzes dasselbe mit den heidnischen Gebräuchen zusammen

zu den armseligen Elementarkenntnissen der Menschheit gerechnet. Von der Beobachtungder jüdischen Festzeiten fürchtet Paulus, dass sie das christliche Glaubensleben zerstören könnten (4 11). Und von der Vollziehung der Beschneidung an Heidenchristen sagt er geradezu, dass sie die Heilswirkung Christi ausschliessen werde (5 2 f.). Dagegen im Römerbrief (2 25) erklärt er die Beschneidung für nützlich, ja spricht ihr einen grossen Nutzen zu und erklärt die Feier besonderer Tage für gleichgültig (14 5 f.). Wenn man diesen letzteren Aeusserungen im Verhältniss zu denen des Galaterbriefs deswegen entschieden die Priorität zusprechen zu müssen meint, weil sonst Paulus nach den klaren Aussprüchen des Galaterbriefs durch seine im Römerbrief bewiesene Konnivenz gegen den judaistischen Standpunkt riskirt hätte, mit Recht der Augendienerei beschuldigt zu werden [1]), so ist das doch garnicht begründet. Jedenfalls war der Apostel beidemal mit seinem konniventen Verhalten das Rechte zu thun vollkommen überzeugt. Und dann war er auch nicht der Mann dazu, aus Besorgniss vor Vorwürfen und verläumderischer Unterschiebung falscher Motive seine Ueberzeugung zu verleugnen. Es handelt sich aber auch hier nicht um einen Uebergang zu widersprechenden Anschauungen. Sondern es liegt nur eine Veränderung in dem Interesse vor, die eine oder die andere Seite der Sache in den Vordergrund zu rücken. Beschneidung und jüdische Festfeier beurtheilt aber Paulus nicht gleichmässig. In Bezug auf die Beschneidung ist er offenbar dessen gewiss, dass abgesehen von solchen einzigartigen Fällen wie der Beschneidung des Timotheus, die nur die Annäherung desselben an die noch zu gewinnenden Juden erleichtern sollte, im Uebrigen das Verlangen nach einer solchen innerhalb des Christenthums einen Standpunkt bekundet, auf welchem das christliche Heilsprincip auch zu seinem vollen Rechte kommt. Er hat auch weder im Römerbrief noch sonst irgendwo die Beschneidung principiell für gestattet erklärt. Vielmehr hat er dort ihren gegenwärtigen Nutzen gänzlich ausgeschlossen, indem er solchen von der vollen Gesetzeserfüllung abhängig machte, die er doch ebenda als unmöglich

1) Clemen, Chronol. S. 246 f.

darstellte. Er hat ihm keinen anderen als einen hohen historischen, offenbarungsgeschichtlichen Nutzen zugesprochen, die Bedeutung eines Unterpfandes für die den Juden anvertrauten Verheissungen des messianischen Heils, welches letztere selbst aber allen Völkern ohne Ausnahme gelten soll. Nur ist immerhin bemerkenswerth, dass Paulus im Römerbrief diesen Gesichtspunkt, der dem Galaterbrief ganz fremd ist, so nachdrücklich geltend macht. Was aber die kultische Auszeichnung einzelner Tage betrifft, so hat Paulus mit seinem Briefe an die Galater, unter denen sie aus judaistischen, das christliche Heilsprincip antastenden Grundsätzen betrieben wurde, augenscheinlich erkannt, dass es wol möglich sei, eine solche in ein aus ächtem Glauben erwachsenes, vom christlichen Geist beherrschtes Gemeindeleben als eine individuelle Form seiner Bethätigung aufzunehmen.

In den Korintherbriefen findet sich nun einerseits die ganz im Tone des Galaterbriefs gehaltene, scheinbar auch eine religionsgeschichtliche Werthung des Instituts ausschliessende, peremtorische Erklärung »die Beschneidung ist nichts nütze« (I Kor 7 19) sammt der allgemein gehaltenen Warnung an jeden Unbeschnittenen, sich beschneiden zu lassen. Andrerseits entspricht es den Erklärungen des Römerbriefs, wenn der Apostel dort nach jüdischen Festen rechnet und sich in seiner Ausdrucksweise durch den Gedanken an das nahende Passahfest bestimmen lässt I Kor 16 8.

Nicht anders steht es endlich auch mit der normativen Bedeutung des Gesetzes für das christliche Leben. Was den Galaterbrief betrifft, so kann kein Zweifel bestehen, dass hier alle Ausführungen darüber, dass garnicht dem Gesetze sondern nur dem Glauben die Fähigkeit Gerechtigkeit und Heil zu vermitteln zukomme, zuletzt den Zweck haben, die in Galatien brennend gewordene Frage zu erledigen, nämlich die Freiheit des christlichen Lebens von dem Gesetze zu begründen. Dem Petrus gegenüber in Antiochien hatte sich Paulus auf jene Herstellung der Gerechtigkeit nicht aus dem Gesetze sondern aus dem Glauben sogar als etwas principiell Zugestandenes berufen können, um daraus die dem Petrus undeutlich ge-

wordene Freiheit des christlichen Lebens vom Gesetz als nothwendige Consequenz abzuleiten. Hier handelte es sich also um die normative Bedeutung des Gesetzes allein. Etwas anders steht es in dem Streit mit den galatischen Judaisten. Denn diese machten das Gesetz als eine die Gerechtigkeit vor Gott und das Heil bedingende Norm des christlichen Lebens geltend, behaupteten also selbst ebensowohl seine Heilsbedeutung als seine normative Autorität ineinander. Ihnen gegenüber hat mithin der Beweis für die Unmöglichkeit der ersteren auch eine gewisse selbstständige Bedeutung [1]). Aber allerdings dient dieser zugleich auch als Grundlage für den damit verbundenen Nachweis, dass auch die normative Bedeutung des Gesetzes beseitigt sei. Zur Sicherung dieser Freiheit von der Norm des Gesetzes dient auch die positive ethische Ausführung über den in der Kraft des Geistes Gottes geführten und nicht mehr unter dem Gesetze stehenden Christenwandel. Und es ist da nur die Rücksicht auf das gehässige Partheitreiben unter jenen Leuten, welches den Apostel veranlasst, im Vorbeigehen hier noch dem Gesetze eine gewisse positive Beziehung zum Christenleben zu geben durch den Gedanken, dass in einer der fanatischen Gehässigkeit entgegengesetzten Liebesgesinnung, durch welche dem mosaischen Liebesgebote entsprochen wird, bereits ein Vollzug des gesammten Gesetzes beschlossen ist.

Im Römerbrief tritt die Beweisführung für die Ohnmacht des Gesetzes Gerechtigkeit zu begründen und die Darstellung der Grundlagen und Normen des christlichen Lebens bestimmter auseinander. Und damit ergiebt sich hier die Möglichkeit, dass, während der erstere Nachweis noch tiefer gefasst wird, die letztere Darstellung nun von jenem unabhängiger werden und die positive Beziehung des Gesetzes zum christlichen Leben stärker hervortreten kann. Zwar der Hauptgesichtspunkt ist auch hier die Freiheit des christlichen Lebens von der Knechtschaft des Gesetzes, und die Ausführungen über die nicht überwindende sondern erregende Wirkung des Gesetzes im Verhältniss zur Sünde sowie über das Leben in

1) Anders Kühl a. a. O.

der allein der Sünde mächtigen Kraft des Geistes lassen besonders deutlich die Unvereinbarkeit dieses Lebens mit der Abhängigkeit von äusserlichen Satzungen erkennen. Aber die Erinnerung an die vorübergehende Bedeutung des Gesetzes tritt, wie bemerkt, zunächst nicht in Beziehung auf das christliche Leben ein. Der Nachweis, dass das Gesetz nicht die Sünde erzeugt sondern nur zum Vorschein bringt, lässt dem Gedanken Raum, dass, wo im christlichen Leben die Sündenmacht durch den Geist beseitigt ist, das Gesetz als dem Geiste untergeordnet jene erregende Wirkung verlieren kann [1]), und die Anerkennung des Gesetzes als eines inhaltlich guten und heiligen ja dem Geiste gleichartigen schliesst ein bloss negatives Verhältniss des Gesetzes zum christlichen Leben gänzlich aus. Vielmehr wird nun eine sehr positive Beziehung hergestellt, indem die Erfüllung der Rechtsforderungen des Gesetzes in den nach dem Geiste wandelnden Christen nicht allein als ein Erfolg sondern als der wesentliche Zweck der Sendung Christi hingestellt wird (Röm 8_4). Gewiss, der Apostel will hier die Paradoxie aussprechen, dass es erst durch Aufhebung des Gesetzes zur Erfüllung des Gesetzes selbst kommen kann [2]). Allein darum die Bedeutung dieser Anerkennung eines wirklichen Vollzugs des Gesetzes im Geistesleben zu vermindern ist um so weniger erlaubt, als sie die nothwendige Consequenz des Gedankens ist, dass das Gesetz selbst dem Geiste inhaltlich gleichartig sei. Von dieser Anschauung aus gewinnt selbst das kultische alttestamentliche Gesetz eine positive Beziehung zum christlichen Leben. War im Galaterbrief besonders im Blick auf diesen Bestandtheil des Gesetzes nur der Gegensatz zwischen diesem und dem christlichen Geistesleben hervorgehoben, so wird nun der innere sittliche und geistliche Gehalt der kultischen Einrichtungen von Paulus ins Auge gefasst, um ihn als auch für den neuen Bund gültig und in ihm wahrhaft realisirt darzustellen. Wie sich in Christi Versöhnungstode die Idee der alttestamentlichen Sühnstätten verwirklicht

1) Gegen Kühl S. 139.
2) Grafe S. 23. Kühl S. 141.

hat (Röm 3 25), so ist die Darbringung des Leibes Seitens der Christen zum vernünftigen Gottesdienst das wahre lebendige Opfer (12 1. 15 16), der Dienst am Evangelium das wahre Priesterthum (15 16), die Herzensreinheit die wahre Beschneidung (2 24. 4 11). Und noch unmittelbarere positive Beziehung zum Christenleben erhält das alttestamentliche Sittengesetz. Der im Galaterbrief nur flüchtig berührte Gedanke, dass das Liebesgebot das ganze Gesetz repräsentirt, erhält hier eine erheblich bedeutsamere Stellung und eine weitere Fortbildung (13 8 ff.). Denn hier erscheint das mosaische Liebesgebot nicht nur wie im Galaterbrief als der wesentliche Mittelpunkt des gesammten, sittliche, bürgerliche und ceremonielle Bestandtheile gleichmässig einschliessenden Gesetzes, so dass die Liebesgesinnung als Erfüllung des letzteren angerechnet werden kann, sondern die einzelnen wichtigsten Sittengebote des alttestamentlichen Gesetzes, die sich dadurch von den übrigen Bestandtheilen des letzteren einigermassen ablösen und vor ihnen hervortreten, gewinnen ihrem eigenen Wortlaut nach Geltung für das christliche Leben, indem sie eine konkrete Entfaltung des in jenem beschlossenen Inhalts darstellen (Röm 13 8—10). Zunächst erscheint freilich solche Erfüllung des alttestamentlichen Gesetzes nach seinem inneren sittlichen Gehalt im christlichen Leben nicht als durch das Gesetz bedingt sondern als durch die christliche Geisteskraft mit einer gewissen Nothwendigkeit hervorgerufen. Aber der Apostel denkt das christliche Geistesleben doch nicht als physisch sondern als sittlich geartet daher nicht unter der Wirkung physischer Gewalt sondern in der Form göttlicher Freiheit sich entwickelnd, indem er, ohne sich damit in unlösbaren Widerspruch zu verwickeln [1]), den christlichen Lebenswandel, den er seiner bewegenden Triebkraft nach in der Entstehung des christlichen Lebens begründet weiss, doch, was seinen weiteren Fortschritt betrifft, zum Inhalt eines Sollens, zum Gegenstande der Mahnung macht. Und so erhält dieses Leben des Geistes, das inhaltlich, wie es sich zeigte, mit dem innersten Gehalt des Gesetzes zusammenfällt, auch dessen fordernde Form. Dass

1) P. Wernle, d. Christ u. d. Sünde bei Paulus 1897 S. 104 f.

freilich Paulus damit immer nicht zur Herrschaft äusserer Satzungen zurückführen will, beweist der Umstand, dass er die christliche Erneuerung des natürlichen sittlichen Bewusstseins als Erforderniss für die Erkenntniss des göttlichen Willens betrachtet (12 2) [1]. Aber auch eine einzelne, specielle, sittliche Mahnung durch Hinweis auf eine gesetzliche Vorschrift zu stützen hat er sich nicht gescheut (12 19).

In den Korintherbriefen ist, wie die bereits erörterte Stelle II 3 6ff. beweist, auch in betreff der normativen Bedeutung des Gesetzes die Betrachtungsweise wesentlich diejenige des Galaterbriefs. Denn wenn danach das Verhältniss von Gesetz und Evangelium einfach als dasjenige des tödtenden Buchstabens und des lebendigmachenden Geistes gefasst und die Vergänglichkeit des letzteren, ohne dass durch den Zusammenhang irgend eine Beschränkung an die Hand gegeben ist, so scharf wie möglich betont wird, so ist damit Gesetz und christliches Geistesleben in ein vollkommen ausschliessendes Verhältniss gebracht. Und dem entspricht es, dass Paulus für sich die Freiheit beansprucht, unter Umständen geradezu ohne Gesetz zu leben, und dies gesetzliche Leben nur insofern doch als ein im Gesetze Gottes geführtes betrachtet wissen will, als es vom Gesetz Christi, nämlich offenbar vom Liebesgebote Christi beherrscht ist (I 9 21). Nur führt es einigermassen in der Richtung auf eine positivere Verhältnissbestimmung von Gesetz und Evangelium, wie sie im Römerbrief gegeben ist, über die Anschauungsweise des Galaterbriefes hinaus, wenn Paulus sich zu einem gesetzlichen Leben im Verkehr mit gesetzlich lebenden Juden durch die suchende Liebe verbunden erachtet (ebend.), wenn die Erfüllung der göttlichen Gebote, die nach dem Bemerkten natürlich nur als eine auf den inneren sittlichen Gehalt derselben bezügliche und durch die Kraft des Geistes hervorgerufene gemeint sein kann, als dasjenige bezeichnet wird, worauf es eigentlich für den sittlichen Werth eines Menschen ankommt (I 7 19) und wenn P. einzelne sittliche Entscheidungen auf die Autorität gesetzlicher Vorschriften stützt (I, 14 34. II, 6 17).

1) Vgl. Kühl S. 145.

Aus dem bisherigen ergiebt sich bereits, dass durch die Veränderung in den vorwiegenden Gesichtspunkten für die Auffassung des Gesetzes bei Paulus der Gebrauch der alttestamentlichen Schrift keineswegs, wie man gemeint hat [1]), unberührt geblieben ist. Zwar die Verwerthung der alttestamentlichen Weissagungselemente ist bei Paulus überall wesentlich die gleiche. Und da er einerseits der gesammten Schrift Autorität zuerkennt, andrerseits die Freiheit des Christen von äusserlicher Autorität des Gesetzes als Institution behauptet, so hat er auch immer die Aufgabe verfolgt, diese Freiheit aus dem Gesetze selbst zu begründen. Aber die Art, wie er das Gesetz heranzieht, ist doch sonst merklich verschieden. Im Galaterbrief hat er nur einmal im Vorbeigehen eine Gesetzesstelle zu dem Zwecke gebraucht, um eine Uebereinstimmung zwischen diesem und Christlichem zu belegen (5_{14}). In den Vordergrund tritt hier vielmehr einerseits eine wörtliche Benutzung alttestamentlicher Gesetzesstellen, welche das Gesetz in seinem dem Evangelium direkt gegensätzlichen Charakter beleuchten soll (2_{16}. 3_{10}. 12_{13}), andererseits eine rein allegorische, von jedem Zusammenhange des historischen und pneumatischen Sinnes mit vollem Bewusstsein absehende Erklärung der im Gesetzbuch enthaltenen Geschichte, welche wiederum das Evangelium in seinem ausschliessenden Gegensatz gegen das Gesetz charakterisiren soll. Letzterer Ausführung ist eigentlich nur eine Stelle in den Korintherbriefen ganz verwandt (II, 3_6). Dagegen tritt hier wie im Römerbrief neben mehrfacher Benutzung gesetzlicher Vorschriften für die Einzelfragen des christlichen Lebens statt der allegorischen Erklärung die typische in den Vordergrund, welche mit dem Unterschied von Gesetz und Evangelium zugleich auch ihren innigen Zusammenhang zum Recht kommen lässt, indem sie die im alttestamentlichen Gesetz, in seinen Einrichtungen und Geschichten, wirklich enthaltene geistig-sittliche Idee im neuen Bunde gerade erst recht als verwirklicht geltend macht. Dies näher zu untersuchen, würde ebenso wie die Erörterung

1) Vollmer, die alttest. Citate bei Paulus 1895 S. 75.

mehrerer mit der paulinischen Gesetzeslehre zusammenhängender Punkte hier zu weit führen.

Nur noch eins sei bemerkt. Dass die Verschiedenheit der Auffassungsweise in Betreff des Gesetzes in den vier grossen Paulinischen Schriften mit den verschiedenen Gemeindeverhältnissen, durch welche sie veranlasst waren, im Zusammenhange steht[1]), soll durchaus nicht geleugnet werden. Aber es genügt nicht, jenes auf nichts anderes zurückzuführen als darauf, dass durch solche Verhältnisse ein Wechsel momentaner Stimmungen bei Paulus hervorgerufen sei, welcher eine veränderte Ausdrucksweise zur Folge gehabt habe. Vielmehr, mögen auch solche Stimmungrn mitgewirkt haben, offenbar haben doch jene Verhältnisse zu einer wirklichen begrifflichen Entwicklung der paulinischen Gesetzeslehre in einer bestimmten Lienie Anlass gegeben. Dabei ist ausser dem, was schon gegen eine Uebertreibung des den paulinischen Schriften zukommenden Gelegenheitscharakters gesagt war, noch Folgendes zu bemerken. Erstlich haben doch die Veranlassungen der vier grossen Briefe darin etwas Gleichartiges, dass Paulus überall das Auftreten judaistischer Agitatoren im Auge hat, mag derselbe nun, wie in Galatien und Korinth schon erfolgt sein oder wie in Rom nur für die Zukunft befürchtet werden (Röm 16 17). Und die Schärfe, mit welcher der Apostel diesen eigentlichen Judaismus bekämpft, ist in allen vier Briefen durchaus die gleiche, sie ist auch noch im Römerbriefe so stark, dass sich in dieser Beziehung an denselben der Philipperbrief mit seiner ganz ähnlichen schroffen Beurtheilung dieser Gegner (3 2) als gleichartig anschliesst. Dagegen dient im Römerbrief die Ausführung der universalistischen Heilsverkündigung des Paulus in ihrem allen heidnischen Hochmuth und alles jüdische Richten niederschlagenden Charakter aber auch mit ihrer dem Gesetze und dem Judenthum sein Recht lassenden, nach dieser Seite entgegenkommenden, Haltung jedenfalls ja doch mit zur Fundamentirung für seinen Versuch, den Streit zwischen der heidenchristlichen Mehrheit der römi-

1) vgl. Grafe a. a. O. S. 27 ff.

schen Gemeinde und den dortigen petrinisch gerichteten, vom eigentlichen Judaismus noch nicht berührten, Judenchristen (Röm 11 18. 14 1 ff. 15 8 ff.) zu schlichten. Und diese beiden Theile der auf dem Boden des Evangeliums stehenden Christenheit den wachsenden Gefahren des Judaismus gegenüber zu einigen, das war nicht ein bloss in vorübergehender Stimmung und in lokalem Anlass begründeter Wunsch des Apostels sondern ein zu jener Zeit ihn dauernd beschäftigendes Interesse. Das beweist sein damals mit besonderer Energie betriebenes Kollektenwerk zur Unterstützung der armen Judenchristen von Jerusalem. Solche Unterstützung sollte ja der Abmachung gemäss (Galat 2 9.10) bei der Scheidung der Missionsgebiete, des judenchristlichen für die Urapostel, des heidenchristlichen für Paulus, eine innere geistge Verbindung zwischen beiden Gebieten erhalten, die Pietät der Heidenchristen für die Muttergemeinde, die Anerkennung der Heidenchristen Seitens der letzteren ausdrücken. Diese innere Bedeutung der Sache hebt auch Paulus selbst II Kor 9 12 ff. hervor. Und um ihretwillen legt er zur Zeit des Römerbriefs auf die damals von ihm betriebene Kollekte so hohen Werth, dass er damals (Röm 15 25) zu dem festen Entschluss gekommen war, trotz seiner Besorgniss wegen schwerer Gefahren die Sammlung persönlich der Muttergemeinde zu überbringen. Diese Kollekte sollte dazu beitragen, jene Missstimmungen der Gemeinde von Jerusalem gegen ihn, um deren willen er in Besorgniss war (Röm 15 31) zu beseitigen und die heidenchristlichen Gemeinden fester mit der judenchristlichen Muttergemeinde zu verknüpfen. Dieses Interesse, dem pharisäischen Judaismus gegenüber die innere Einheit der Kirche zu befestigen wie in Rom so auch im Ganzen, hat den Apostel begreiflicherweise mit dazu geführt, auch seine Lehre in einer dem petrinischen Judenchristenthum entgegenkommenden Richtung weiter auszubilden.

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth.



